Mutezile'de İnsan Psikolojisi

Kâdî Abdülcebbâr'da Güdüler ve Davranışa Etkileri

Osman DEMİR

Eski Yeni

FCR YAYIN LTD.
Genel Yayın No | General Publication Number: 1940
FCR Sertifika no | Certificate Number: 46550
ISNI: 0000 0004 4657 1968
ROR ID: ror.org/00zznvq98

Alt Marka | Imprint: Eskiyeni
Yayın No | Publication Number: 424

Kitap Adı : Mutezile'de İnsan Psikolojisi
Alt Başlık : Kâdî Abdülcebbâr'da Güdüler ve Davranışa Etkileri
Book Title : Human Psychology in the Muʿtazilite Tradition
Subtitle : Motives and Their Influence on Behavior in the Thought of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār
ISBN : 978-625-8596-37-3
DOI : doi.org/10.70458/fcr.9786258596373

Yazar | Author: Osman Demir | orcid.org/0000-0003-3851-0439
Kurum | Institution: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
ROR ID: ror.org/05mskc574

Yayın Türü: Kitap | Publication Type: Book - Monograph
Yayın Dili: Türkçe | Language: Turkish
Ebat | Dimensions: 13,5 x 21 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 260 (xvi+244)

Yayım Tarihi | Publication Date: Haziran | June 2026
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Mizanpaj ve Kapak | Layout and Cover Design: FCR
Baskı ve Cilt | Printing and Binding: NY MATBAACILIK (Sertifika no: 50732)

Konu Kategorisi | Subject Categories
BIC: HRAB - İslam | Islam
BISAC: REL037030 - Din / İslam / Teoloji | Religion / Islam / Theology
THEMA: QRAM2 - İslam | Islam
LC Classification: BP166.1 - İslam kelâmı | Islamic theology
DEWEY: 297.2 - İslam doktrini ve kelâm | Islamic doctrines and theology
WoS Category: Din | Religion
WoS Citation Topics Meso: Din | Religion
WoS Citation Topics Micro: İslam Araştırmaları | Islamic Studies
Scopus Subject Areas: 1212 - Din Bilimleri | Religious Studies

Atıf Bilgisi | Cite as: Demir, Osman. *Mutezile'de İnsan Psikolojisi: Kâdî Abdülcebbâr'da Güdüler ve Davranışa Etkileri.* FCR Yayın Ltd.-Eskiyeni, 2026.

© Tüm hakları saklıdır | All rights reserved: FCR YAYIN LTD.

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 06050
Altındağ-Ankara/TÜRKİYE • Tel: +90 (312) 310 08 60
www.fcr.com.tr • fcr@fcr.com.tr

Mutezile'de İnsan Psikolojisi

Kâdî Abdülcebbâr'da Güdüler ve Davranışa Etkileri

Osman DEMİR

Ankara 2026

Yazar Hakkında | About the Author

Osman DEMİR
1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Yüksek Lisans ve doktora derecelerini aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ana bilim dalından aldı. Onbir yıl çeşitli özel eğitim kurumlarında öğretmenlik yaptıktan sonra 2010'da Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. 2018 yılından itibaren Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmaktadır. Demir'in kelam tabiat felsefesi ve kelâm-bilim ilişkisi başta olmak üzere klasik ve güncel İslam düşüncesi üzerinde yayınlanmış telif eserleri, makaleleri, çevirileri ve editoryal çalışmaları mevcuttur.

He graduated from Marmara University Faculty of Divinity in 1996. He received his master's and doctorate degrees from the Department of Kalām (Islamic Theology) at the same university's Institute of Social Sciences. After teaching at various private educational institutions for eleven years, he joined Çanakkale Onsekiz Mart University in 2010. Since 2018, he has been working at Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Divinity. Demir has published books, articles, translations, and editorial studies on classical and contemporary Islamic thought, particularly focusing on physical theories of Kalam, and the relationship between Kalām and science.

Kitap Hakkında

Mu'tezile'de İnsan Psikolojisi
Kâdî Abdülcebbâr'da Güdüler ve Davranışa Etkileri

Bu çalışma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun incelenme nedeni üzerinde durulmuş, ayrıca güdü (dâʿî) başta olmak üzere eserde yer verilen önemli kavramlar hakkında terminolojik bilgiler verilmiştir. Birinci anabölümde ise konunun fikrî ve tarihî arka planı incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümün ilk kısmında, Muʻtezile'nin inâsana olan ilgisi kelâm tarihi açısından mukayeseli olarak ortaya konmakta, ardından bu bağlamda özgürlük ve sorumluluk kavramlarına dikkat çekilmektedir. Bu alt bölümün son kısmında ise Muʻtezile'de insan tanımlarına yer verilmiş böylece onların ruh-beden ilişkisi bağlamında insana bakışı üzerinde durulmuştur. Birinci bölümün ikinci kısmında ise Kâdî öncesinde kelâm ve felsefe geleneğinde güdü kavramı araştırılmış böylece müellifimizin tevarüs ettiği bilimsel alt yapı tespite çalışılmıştır. Kitabın ikinci ana bölümünde ise Kâdî Abdülcebbâr'da insan fiilleri konusu ele alınmıştır. Burada düşünürün fiil tasnifleri ile davranışın oluşumunda etkin rol verdiği; hayat, ilim, kudret ve irade kavramlarına bakışı, sonraki bölüme ışık tutması bakımından incelenmiştir. Çalışmanın son ve asıl bölümünde ise Kâdî Abdülcebbâr'ın davranış sisteminde ve insanın psikolojik yapısında önemli yer verdiği güdüler ile onların fiil üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Bu anabölüm iki kısma ayrılarak toplam sekiz başlık altında incelenmiştir. İlk kısımda güdüler-fail ilişkisi üzerinde durulmuş; insanı fiile sevk eden bu iç güçlerin, failin bilgisi, gücü, özgür seçimi ve ihtiyaçları ile irtibatı ele alınmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında ise güdülerin davranışla ilişkisi incelenmiş, başlıklar hâlinde; güdülerin insan doğası (ṭabʿ), zorunlu davranış (ilcâʾ), ilâhî fiil ve dolaylı fiiller (tevlîd) ile olan ilişkisine yer verilmiştir. Çalışma, elde edilen sonuçların özet olarak verildiği bir sonuç ve kaynakça bölümü ile sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Düşüncesi; Kelam; Mu'tezile; Kadi Abdülcebbar; Güdü Teorisi

About the Book

Human Psychology in the Muʿtazilite Tradition
Motives and Their Influence on Behavior in the Thought of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār

This study consists of an introduction and three main parts. The introduction discusses the reasons for examining the study and provides terminological information about the important concepts discussed in the work, primarily the concept of motivs (dāʻī-dawāʾī). The first main chapter attempts to examine the intellectual and historical background of the issue. The first part of this chapter comparatively presents the Mu'tazilite interest in human from the perspective of the history of Kalām (Islamic theology), and then draws attention to the concepts of freedom and responsibility within this context. The final part of this sub-chapter presents the definitions of human in the Mu'tazilite school, thus focusing on their view of human within the context of the soul-body relationship. The second part of the first chapter investigates the concept of motivs in the Kalām and philosophical traditions before Qādī, thus attempting to identify the scientific foundation inherited by the author. The second main chapter of the book deals with the subject of human actions in Qādī Abd al-Jabbār's work. Here, the thinker's classifications of actions and his perspective on the concepts of life, knowledge, power, and will, which he attributes an active role in the formation of behavior, are examined to shed light on the following section. The final and main section of the study focuses on the motives that Qâdī Abd al-Jabbār gives significant importance to in his system of behavior and the psychological structure of man, and their effects on action. This main section is divided into two parts and examined under a total of eight headings. The first part focuses on the relationship between motives and the agent (fāʻil); the connection between these inner forces that drive a person to action and the agent's knowledge, power, free choice, and needs is discussed. The second part of this section examines the relationship between motives and behavior, and, in separate sections, the relationship between motives and hu-

man nature (ṭabʿ), compulsory behavior (ilcāʾ), divine action, and indirect actions (tawlīd). The study concludes with a summary of the results and a bibliography section.

Keywords: Islamic Thought; Kalām; Mu'tazilite; Qâdī Abd al-Jabbār; Motive (Dāʾî) Theory

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR xi
ÖN SÖZ xiii
GİRİŞ 1
A. Konu 1
B. Kavramsal Çerçeve 14
1. Güdü 15
1.1. Sözlük ve Terim Anlamı 15
1.2. Güdülerin İspatı 23
1.3. Güdülerin Özellikleri 27
1.3.1. Davranışa Kaynaklık Etme 27
1.3.2. Davranışla Uyumlu Olma 28
1.3.3. Aynı Fiili Yapan Faillerin Güdülerinin Ortaklığı 29
1.3.4. Güdülerin Sorumlulukla Bağlantısı 30
1.4. Güdülerle İlgili Kavramlar 33
1.4.1. Kasd 33
1.4.2. Hâtır 34
1.4.3. Garaz 37
1.4.4. Şehvet 39

BİRİNCİ BÖLÜM
FİKRÎ ve TARİHÎ ARKA PLAN 43
A. Fikrî Arka Plan 43
1. Mu'tezile ve İnsan 43
2. İnsanın Temel Nitelikleri 53
a. Teklîf: Yükümlülük Ahlâkı 55
b. İhtiyâr: Seçme Özgürlüğü 64
3. İnsanın Tanımı ve Mahiyeti 69
B. Tarihi Arka Plan 85
1. Kelam Geleneğinde Güdüler 85
2. Felsefe Geleneğinde Güdüler 90

İKİNCİ BÖLÜM
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA İNSAN DAVRANIŞI 95
A. Davranış ve Türleri 95
B. Davranışı Etkileyen Unsurlar 99
1. Hayat/Canlılık 100
2. Bilgi 105
3. Kudret/Güç 112
4. İrade 120

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GÜDÜLERİN DAVRANIŞ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ 129
A. Güdüler ve Fail 129
1. Güdü-Bilinç İlişkisi 129
2. Güdü-İrade İlişkisi 152
3. Güdü ve İnsan Kudreti 161
4. Güdüler ve İnsan İhtiyacı 168
B. Güdülerin Davranışa Etkisi 175
1. Güdülerin Dolaylı Fiillere Etkisi 175
2. Güdülerin Baskın Oluşu ve İlcâ' 183
3. Güdüler ve İnsan Doğası 198
4. Güdüler-İlâhî Fiil İlişkisi 213

SONUÇ 223
BİBLİYOGRAFYA 227
DİZİN 239

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser.
a.g.m. : Adı geçen makale.
a.mlf. : Aynı müellif
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bk. : Bakınız
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dn. : Dipnot
ed. : Editör
h. : Hicrî
İA : İslâm Ansiklopedisi
İSAM : İslâm Araştırmalar Merkezi
MÖ : Milâttan Önce
M.Ü. : Marmara Üniversitesi
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
sy. : Sayı
thk. : Tahkik
trc. : Tercüme eden
ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve devamı.
vs. : Ve saire
y. : Yıl

ÖN SÖZ

İnsan fiilleri konusu, kelâm tarihinin en önemli ve tartışmalı meselelerinin başında yer alır. Bir yönüyle ilâhî takdirin, diğer bir yönüyle de insanın yeryüzü serüveni ve etkinliğinin (*ḳader*) bir parçası olan bu husus, bir bütünlük (*tevḥîd*) içinde değerlendirilmeyi gerektirir. İslâm düşünce tarihi boyunca bu hususta ortaya çıkan gerilimi ve sorunları giderme yönünde, ifrat ve tefrit arasında sıralanan çeşitli denemeler olmuştur. Mu'tezile ekolü, insanın fiil gücünü vurgulaması ve dönemine göre oldukça güçlü bir dille bunu savunması sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Onlar cebr fikrini insan hak ve özgürlüğünün ihlali olarak görüp, ahlâkî determinizm doğuran bu düşünceye karşı tavır almışlardır. Bu ekolün geç döneminin belki de en önemli siması olan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) muhtevalı eserleri sayesinde, itizal fikrinin geçmişi ve düşünce sistematiği hakkında detaylı bilgilere ulaşılabilmektedir. Mezhebin temel ilkeleri hususunda içinde yetiştiği geleneğe bağlılığını sürdüren Kâdî, esas ilgisini ise özgür (*muḥdiṯ/fâ'il*) ve sorumlu olması (*mükellef*) hasebiyle insana hasretmiştir. O, insan fiilini incelediği yerlerde, davranışın iç unsurlarını tespite çalışmış, bu yönde yoğun psikolojik tahlillere girmiş, böylece insan ve fiili arasında güçlü bir nedensel ilişki kurmaya çalışmıştır. Onun özellikle güdü (*dâ'î*) kavramı merkezinde incelediği insan davranışı, bedenin fiile etkisini vurgulayan, ilim, irade ve kudret niteliklerini ise psikolojik açıdan yorumlayan bütüncül bir sistemi öngörmektedir.

"Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi" başlığını taşıyan bu çalışmada öncelikli amaç, Mu'tezile düşüncesinin günümüze ulaşmasında büyük pay sahibi olan müellifin, fiil teorisinde önemli ve etkin bir yer verdiği "dâî/güdü" kavramını tanıtmaktır. Böylece İslâm düşüncesinin bu güçlü temsilcisinin düşünce sisteminde insana ve onun psikolojik yapısına verdiği değere

dikkat çekmek hedeflenmektedir. Bunun yanında kelâm tarihi çalışmalarında ihmal edilen bir parçayı tamamlamak, kelâmcıların davranışı izah ederken işaret ettikleri kavramları psikolojik açıdan tahlil etmek de önemsenmiştir. Böylece belki yeni bir alan açmak yapısı gereği ilahi adalet merkezli olan bu düşünce faaliyetinde insanın ve ona dair düşüncenin daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konması da temin edilmiş olacaktır.

Çalışma, bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Girişte problem başlığı altında konunun incelenme nedeni üzerinde durulmuş, ayrıca güdü (*dâî*) başta olmak üzere eserde yer verilen kavramlar hakkında terminolojik bilgiler verilmiştir. Birinci anabölümde ise konunun fikrî ve tarihî arka planı incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümün ilk kısmında, Mu'tezile'nin insana olan ilgisi kelâm tarihi açısından mukayeseli olarak ortaya konmakta, ardından bu bağlamda özgürlük ve sorumluluk kavramlarına dikkat çekilmektedir. Bu alt bölümün son kısmında ise Mu'tezile'de insan tanımlarına yer verilmiş böylece onların ruh-beden ilişkisi bağlamında insana bakışı üzerinde durulmuştur. Birinci bölümün ikinci kısmında ise Kâdî öncesinde kelâm ve felsefe geleneğinde güdü kavramı araştırılmış böylece müellifimizin tevarüs ettiği bilimsel alt yapı tespite çalışılmıştır.

Kitabın ikinci ana bölümünde ise Kâdî Abdülcebbâr'da insan fiilleri konusu ele alınmıştır. Burada düşünürün fiil tasnifleri ile davranışın oluşumunda etkin rol verdiği; hayat, ilim, kudret ve irade kavramlarına bakışı, sonraki bölüme ışık tutması bakımından incelenmiştir. Çalışmanın son ve asıl bölümünde ise Kâdî Abdülcebbâr'ın davranış sisteminde ve insanın psikolojik yapısında önemli yer verdiği güdüler ile onların fiil üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Bu anabölüm iki kısma ayrılarak toplam sekiz başlık altında incelenmiştir. İlk kısımda güdüler-fail ilişkisi üzerinde durulmuş; insanı fiile sevk eden bu iç güçlerin, failin bilgisi, gücü, özgür seçimi ve ihtiyaçları ile irtibatı ele alınmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında ise güdülerin davranışla ilişkisi incelenmiş, başlıklar hâlinde; güdülerin

insan doğası (*ṭab'*), zorunlu davranış (*ilcâ'*), ilâhî fiil ve dolaylı fiiller (*tevlîd*) ile olan ilişkisine yer verilmiştir. Çalışma, elde ettiğimiz sonuçların özet olarak verildiği bir sonuç ve kaynakça bölümü ile sona ermektedir.

Bu çalışma 2014 yılında doçentlik tezi olarak hazırlandı ve o bugüne kadar konu üzerinde yapılacak çalışmalara kaynaklık etti. Kitabın yeni baskısı üzerinde çalışırken bu süreçte ortaya çıkan hasılayı da bir ölçüde metne yansıtmayı ve muhtevayı bazı açılardan güncellemeyi istedik. Bu doğrulta meselenin farklı boyutlarına işaret edeceğini düşündüğümüz bazı kaynaklar ilave ettik ve bazı bilgileri gözden geçirdik. Şu şekliyle ilkine nispetle daha anlaşılır bir metin ortaya çıktı kaynaklar da tetkik edilmiş oldu. Bu aşamada bir editör titizliği ile kitabı baştan sona okuyarak görüşlerini paylaşan ve böylece metnin kıvama ulaşmasını sağlayan kıymetli dostum Ulvi Murat Kılavuz'a teşekkürü bir borç bilirim. Bunun gibi eserin Eski Yeni Yayınları içinde kisve-i tab'a bürünmesine öncülük eden ve süreç boyunca güzel bir baskı ve mizanpaj ile okuyucu ile buluşmasını sağlayan yayınevi editörü Muhammed Ahmet Tonkuş'a da müteşekkirim. Farklı aşamalarda muhtevaya katkıda bulunan yayınevinin tüm yöneticilere de şükran duygularımı ifade etmeliyim.

Mu'tezile önderlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın tevhid ve adalet merkezli bir muhtevaya sahip düşünce sisteminde insan davranışına tesir eden önemli bir unsuru merkeze alarak incelemeyi amaçlayan bu çalışma, klasik dönem müelliflerinin insan psikolojisi üzerindeki zihinsel faaliyetlerin zeminini, gerekçesini ve sonuçlarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylece İslâm düşüncesinde tam olarak bilinemeyen bir ekolün kendi kaynaklarından hareketle objektif biçimde tanıtılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Gayret bizden, muvaffakiyet ise Allah'tandır.

Osman DEMİR
Ankara 2026

GİRİŞ

A. Konu

İslâm düşüncesinde insan davranışı (*ef'âl-i ʿibâd*) ve bununla bağlantılı konular, fizik ve metafizik meselelerin kesişim noktasını oluşturur. Bu ilişkide tabiî varlık alanı, ona göre üstte ve yüce olan metafizik ilke ve kurallar tarafından belirlenir. İnsan fizikî yapısı itibarıyla tabiî ilişkiler ağının bir parçasıdır ancak metafizik bağı ve sorumluluğu hasebiyle, yaşadığı ve fiillerini ürettiği mekanizmadan farklılık arz eder. Zira o, verili imkânlar ve özellikler sayesinde hem kendisi hem de etrafı üzerinde tasarruf etme yetkisine sahip tek canlıdır. Bunun bir gereği olarak ondan beklenen en önemli yükümlülük, aklını kullanıp varlık ve değerine uygun biçimde davranmasıdır. İnsan davranışı, her şeyden önce itikadî ilke ve kurallar tarafından belirlenen bir yapıdır. İnanç ve eylem/fiil arasındaki tutarlılık ve uyum ise kişinin yaratılışı (*fitrat/hilkat*) ile buluşmasını ve ahlâkî bir yaşam sürmesini gerektirir. Bu sebeple insan fiilinin değerini ifade eden ahlâk; varlığın başlangıcını, içeriğini ve nihaî hedefini oluşturur.

İslâm düşüncesinde ahlâk meselesini sistemli ele alan ilk düşünürlerin Mu'tezile âlimleri olduğu söylenebilir. Zira insanın evrendeki yerini, görevlerini, gücünü, özgürlüğünü ve ilâhî varlık karşısındaki konumunu tespite çalışan *kader tartışmaları*, aynı zamanda insanın sorumluluk alanını ve bunun anlam ve değerini belirleyen konulardır. Ahlâkî olanın her zaman önceliği vardır; Mu'tezile âlimleri de varlığın en önemli meselesi olan bu hususla meşgul olmuşlar, aklın işlevsel hâle getirildiği, insan hak ve özgürlüğü ile sorumluluğunun vurgulandığı ve buna bağlı olarak mükâfat ya da cezanın takdir edildiği mütekâmil bir teori oluşturmuşlardır.

Sünnî öğretide zât-sıfat ilişkisi ile ilâhî sıfatların evren üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak, insan davranışı ilâhî yarat-

manın bir konusu hâline getirilmiştir. Bu irtibatın sorumluluk duygusuna engel olmayan ve ahlâkî bir zafiyet doğurmayan bir denge içinde yürütülmesi, tüm klasik ekollerin temel hedeflerini oluşturur. Bu amaçla farklı versiyonları olan ve *cebr* ile *tefvîz* arasında dolaşan çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Buna göre insan fiilleri her bir aşamasında ilâhî müdahaleye açık olan süreçlerdir ve davranışın sürekliliği yüce Allah'ın bunu irade etmesi ve her daim yaratmasıyla (*ḫalḳ-ı cedîd*) sağlanır. Bu bağlamda insan potansiyeli yani *istitâat* konusu gündeme gelmiş, fiile yönelik bu gücün eylemin hangi diliminde var olduğu hususu tartışılmıştır. Sünnî öğretide insan fiilleri konusu ahlâkın ya da tabiatın değil, doğrudan ulûhiyetin bir konusu olarak ele alınır, elde edilen sonuçlar ise *tenzih ilkesi* açısından denetlenir. Mu'tezile'de ise insan fiilleri, ontolojik bakımdan yaratılmış olmakla birlikte, otonom bir varlığın ilâhî-tabiî ve insanî varlık sahalarıyla irtibatı bakımından ele alınan hususlardır.

İnsan, kâinat içinde eylemleri iyi ya da kötü bir değer ifade eden normatif tek canlıdır. Onun, bilgi, irade ve kudret sahibi bir varlık olması, davranışlarını bilinçli olarak vahyin ve aklın gereği olan ahlâkî ilkelere göre yapması gerektiğini gösterir. Mu'tezile, ilâhî fiilleri de bu ilkeye göre değerlendirir. Allah'ın kötülük yapmayacağı, onun her fiilinin insanın menfaatine uygun olacağı (*salah/aṣlaḥ*), insanın fail ve muhdis olarak nitelenmesi, dünyevî sıkıntıların ötede telafi edileceği (*ʿivaż*) vb. hususlar, Mu'tezile'nin beşerî ve ilâhî ahlâk sistemleri arasında bir mutabakat (*adâlet*) görmesinin sonucudur. Buna göre yüce Allah'ın, tevhid ve adalet prensibinin bir gereği olan bir davranış ilkesi bulunmaktadır. Kelâmcılar bunu iyilik ve kötülüğün ilâhî fiillerle ve insan sorumluluğuyla ilişkisi, değerlerin niteliği, kötülüğün varlığı ve mahiyeti, nimet verene şükretmenin, dolayısıyla Allah'a ibadet etmenin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasabeti, akıl ile vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtası olarak önem ve öncelikleri, bunun kuralı koyan Allah (*Şâri'*) ve

mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelemişlerdir.[1]

Mu'tezile'nin ve onun eserleri günümüze ulaşan en önemli teorisyeni olan Kâdî Abdülcebbâr'ın hüsün ve kubuh meselesindeki temel iddiası, değerlerin vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilinebileceğidir. Onlar, Kur'ân ve Sünnet'te emredilenlerin iyi, yasaklananların da kötü olduğunu istisnasız kabul ederler. Ancak bu ilkeleri takdir edip kavramak ve bir hükme dönüştürmek ancak aklın yapabileceği bir iştir. Burada akıl müstakil bir ilke olmaktan ziyade meşrûiyetini ve etkinliğini yaratıcıdan alan bir mekanizmadır. Nitekim Kâdî, Allah'ı ve yanı sıra peygamberleri, şer'î hükümleri, namaz ve orucu bilmenin vacip olduğunu vurgular ve bunun sebebi olarak, Allah'ın -bunların [özünde] birer fayda (*maṣlaḥat*) olmasından dolayı- yerine getirilmemelerinin kişi için zarar teşkil edeceğine dair bir bilgi [ve idraki] insan aklına yerleştirmiş olmasını gösterir.[2] Onun hüsün ve kubhu, emir ve nehiyle açıklamayı yeterli bulmaması, esasen onların genel tavırlarının mantıkî bir neticesidir. Nitekim esas hedeflerinin gayr-i müslimlere dini anlatmak ve dinin getirdiklerinin "makul" olduğunu göstermek olması, onların niçin emir ve nehyi hüsün ve kubhun mercii olarak kabul edemeyeceklerini yeterince açıklamaktadır.[3]

Mu'tezile'de ya da genel olarak kelâmda, felsefede olduğu gibi *nefs* kavramı etrafında örgülenen bir ahlâk teorisi bulunmaz. Ancak denebilir ki özellikle Mu'tezile kelâmında ahlâk meselesi, düşünce sistemine rengini veren ve içeriğini belirleyen asıl unsurdur. Zira onların temel hedefleri, insanın kendisine

---

1 Kâdî Abdülcebbârın düşünce sistemini bir bütün olarak inceleyen öncü çalışmalardan biri olarak bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2002), 272-273.

2 Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhtasâr fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Muhammed İmâre (*Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevḥîd*, cilt: 1 içinde, Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971), 204.

3 Bu hususta detaylı bir araştırma için bkz. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", İslâm Araştırmaları Dergisi 5 (Ocak 2001), 77.

verilen ontolojik yetkiyi tam ve yerinde kullanması, davranış ile arasında güçlü bir nedensel ilişki kurmasıdır. Şüphesiz bir mezhep ya da düşünce en doğru biçimde kendi kaynaklarından hareketle incelenebilir. Özellikle son asırda Mu'tezile eserlerinin günyüzüne çıkması, İslâm düşünce tarihinin bu güçlü ve önemli halkası hakkındaki ön kabullerimizin ve yargılarımızın değişmesini sağlamıştır. Bu ekolün en önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr, adalet ve tevhid esasına dayalı doktrinin geçmişi ve düşünce serüveni hakkında tatmin edici ve bütünsel malumat veren önemli eserlerin sahibidir. Günümüzde itizâl fikrini kavramak, onun çeşitli eserlerinde yer verdiği fikirlere müracaatla mümkündür. Kâdî'nin eserlerinde, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu bir bütünlük içinde ifade eden mükellefiyet ahlâkına (*teklîf*) dayalı teolojik bir anlayış göze çarpmaktadır. Nitekim *el-Muġnî*'nin ciltleri gözden geçirildiğinde; tevlîd, teklîf, mahlûk, irade, ta'dîl ve tecvîr, halk-ı ef'âl-i ibâd, şer'iyyât vb. başlıkların, doğrudan insanı ve onun evrendeki konumunu merkeze alan kavramlar olarak işlendiği görülecektir.

Kâdî Abdülcebbâr, seleflerini takip ederek düşünce sisteminde insanın ontolojik değerini yükselten bir dil ve üslup kullanmaktadır. Onun asıl amacı ise insan ve davranışı arasında adalet esasına dayalı güçlü bağlar kurarak; varlık, bilgi ve değer arasındaki ilişkiyi nitelikli bir hâle getirmektir. Bu sebeple fiil teorisine büyük önem veren müellif, insan (sebep) ve fiili (sonuç) arasındaki ilişkiyi dönemine göre oldukça detaylı biçimde incelemiştir. Ona göre insan davranışının zorunlu olarak tıpkı cisimlerde bulunan arazlar gibi hareketlerden oluştuğu bilinmektedir. Ancak bu faaliyetleri, temelde tabiî/zorunlu ve iradî/zorunsuz olarak sınıflandırmak mümkündür. Birer oluş/hareket (*kevn*) olmak bakımından doğal ve iradî sistemler arasında belirgin bir fark olmasa da, içerik ve ruh bakımından bu ikisi birbirinden oldukça ayrıdır. O, insanın tercihe bağlı iradî hareketlerini de -sorumluluk ilkesine göre- varlığına ilave (*zâ'id*) bir değer taşıyan hareketler ile bir değer ve anlam ifade etmeyenler olarak ayırmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'da güdülerin (*devâ'î*) anlamını kavramak için, öncelikle onun düşünce sisteminin bütününü ve bu sistem içindeki parçaların birbiriyle ilişkisini görmek gerekir. Her şeyden önce bir Mu'tezile kelâmcısı olarak onun öncelikli amacı, İslâm itikadının anlaşılmasını sağlamak, onu iç ve dış tehditlere karşı muhafaza etmektir. O, Basra ekolüne mensup bir düşünür olması hasebiyle, mezhebin temel ilkelerine (*usûl-i hamse*) sıkı sıkıya bağlıdır. Bu prensipler içinde şüphesiz tevhîd ve adalet esaslarının büyük önemi vardır. Dolayısıyla Kâdî'nin hareket tarzını ve düşünme biçimini en tepede bu iki ilkeyle ama daha çok adâlet prensibiyle bağlantılı görmek gerekir. Her türlü zihinsel etkinlik, temelde Allah'ın birliği ve adaleti ilkelerinin yansıması olsa da, güdülere verilen görev, adalet tarafından şekillendirilen sistemin en önemli parçalarından birini; fiil ve fâil arasında sağlıklı bir irtibat kurulmasını sağlar.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre insan davranışının kaynağı güdülerdir. Dolayısıyla o, tüm insan etkinliklerinin başına bunları yerleştirir. Güdüler; insanın çevresiyle ilişki kurmasını sağlayan, onu belirli yönde fiile sevk eden ya da bir şey yapmaktan alıkoyan iç motivasyonlardır. Bu bağlamda olumlu ya da olumsuz biçimde organizmayla irtibatlanan tüm fiiller, esasında güdüsel bir arka plana sahip faaliyetlerdir. İnsan için en önemli güdü ise dünyevî ya da uhrevî fayda elde etmek, zarardan kaçınmak ve zarara götüren sebeplerden ise uzak durmaktır. Bu yönlendirici sebep, insan davranışlarının tamamını etkileyen bir güce sahiptir. Fiiller, güdülerin tetiklediği süreçte; bilgi, kudret ve irade gibi özelliklerin katılımıyla ortaya çıkan oluşlardır; dolayısıyla da iyi ve kötü olarak nitelenebileceklerinden sorumluluğa konu olurlar. Kâdî'nin tasarladığı sistemin özünde, sorumluluk ve özgürlük bilinci bulunur. Bu yüzden, güdüler tarafından başlatılan ve ardından kudret ve irade ile devam ettirilen süreç, her düzeyde ahlâkî determinizme ve -bu süreçte belli ölçüde insanın dahli/rolünden bahsedilebilirse de nihayetinde- ilâhî belirlenimciliğe (*cebr* ve *kesb*) karşıdır. Böylece Mu'tezile, en

büyük hasımları olan *cebr* fikrini savunan gruplarla mücadele ederken, insan özgürlüğünü savunmak adına fiile tesir eden iç ve dış unsurları tespite başladılar. Bu denklemde fiili oluşturan bileşenler arasında failin özgürlüğüne zarar veren bir iletişim tarzı bulunmaz. Kâdî Abdülcebbâr'ın sistemindeki bu önemli yeri dolayısıyla sadece güdülerden bahseden *ed-Devâ'î ve'ş-şavârif* adında bir kitap yazdığı da bildirilir.[4] Kâdî'ye göre fiil, failin kasdı, güdüleri ve kudreti olmadan gerçekleşemez. Ancak burada güdüler ve insan kudreti arasında şöyle bir fark bulunur: Güdüler kudreti harekete geçirir, yoksa kudret güdüleri değil; böylece güdüler kudreti önceler ve potansiyeli işlevsel hâle getirmek suretiyle onu harekete geçiren ve belli bir yönde sonuç ortaya koymaya sevk eden bir âmil olarak işlev görür. İradeye gelince, fiil her zaman ona göre gerçekleşmez, bazı fiiller irade olmaksızın da gerçekleşebilir.

Kâdî'nin fiil sisteminde güdüler, davranış üzerinde dış uyaranlardan daha etkili olmaktadır. Organizmayı davranışa sürükleyen bu etmenler; bilgi, güç, istek, arzu, fayda, ihtiyaç vb. insan doğasına ait psikolojik kavramlarla yakından ilgilidir. İnsanın davranışları hakkında, iyi-kötü, doğru-yanlış şeklinde değer ifade eden hükümler verebilmek için öncelikle davranışın failin yönelim (*kaṣd*) ve güdülerine (*devâ'î*) göre gerçekleşmesi, failin isteksizliği (*kerâhet*) ve onu bundan alıkoyan/yapmamaya sevk eden ters-güdülerin (*ṣavârif*) bulunması hâlinde ise meydana gelmemesi gerekir. Bu sebeple insanın baskı ve zorlama altında (*ilcâ'*), uyku hâlinde ya da etkin bir bilinç doğrultusunda olmaksızın (*sehv* hâlinde) yaptığı işler, müspet ya da menfi bir değer ifade edemeyeceğinden, insanın bununla övgüyü ya da yergiyi hak etmesi de söz konusu olamaz.

Kâdî Abdülcebbâr'ın davranış mekanizmasında etkin rol verdiği güdüler, aynı zamanda insanın irade alanını belirleyen

[4] Ömer es-Seyyid Azmî aynı eseri, yayına hazırladığı Kâdî'nin *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserinin girişinde zikretmektedir. bk. Ömer es-Seyyid Azmî, "el-Muḳaddime", *el-Muhît bi't-teklîf*, mlf. Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 8.

unsurlardır. İnsan bedeninde fiilin çıkış noktasını oluşturan bu muharrik güçlerin, davranış üzerinde belirleyici etkisinin ne ölçüde olduğu ise ayrı bir tartışma konusudur. Zira güdüler fiilin kaynağı ve çıkış noktası olarak zorunlu ya da zorunsuz tüm fiillerle bağlantılı görülmiştir. Ancak güdüler tarafından başlatılan zorunlu fiil, bir sonraki aşamada kudret tarafından takip edilirken, ihtiyarî fiillerde buna ilave olarak irade devreye girerek neticeyi tayin etmektedir. Bu sebeple güdülerin fonksiyonu, gerçek manada ne kadar özgür olunduğu ve iradenin sınırları hakkında da bilgi vermektedir. Güdü-fiil ilişkisi, psikolojik faktörlerin davranışa etkisinin ve gerçek manada irade özgürlüğünün ne anlama geldiğinin de anlaşılması demektir. Bu sebeple müellifin, insan davranışının sorumluluk açısından durumunu belirlemede merkezî bir konum verdiği *devâ'î* teorisi sonraki dönemlerde tam da bu istikamette anlaşılmış ve determinizme sebebiyet verme ihtimalinden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır.[5] Bu hususu eserlerinde detaylı biçimde eleştiren kişilerin başında, müteahhir dönemin meşhur Eş'arî kelâmcısı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gelmektedir. O, Mu'tezile sisteminde güdülerin önemini kavramış ve onların fiil üzerindeki zorunlu etkisinin insanı özgür bir fail olma konumundan çıkaracağını söylemiştir. Bu sebeple çalışmanın gerekli görülen yerlerinde meseleyi aydınlatması ve mukayeseye imkân vermesi bakımından Râzî'nin görüşlerinden de istifade edilecektir. Meselâ o *el-Metâlibü'l-ʿâliye*'de fiilin *devâ'î*ye bağlı olmasını, fiilini özgür iradesi ile yapan varlık (*fâ'il-i muḫtâr*) ile kendi doğasından kaynaklanan zorunlulukla yapan (*mûcib bi'z-zât*) arasındaki farkı ortadan kaldıracağı gerekçesiyle yanlış bulur. Zira ona göre güdü-fiil ilişkisinde, iki durumdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, güdü olmadığı takdirde fiilin meydana gelmesinin imkânsızlığı, diğeri ise güdülerin sevk

[5] Bu hususta eleştiriler için bk. Wilferd Madelung, "The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani, vol. I: Islamistica*, ed. B. Scarcia Amoretti – Lucia Rostagno (Roma: Bardi Editore, 1991), 245-257.

ettiği fiilin zorunlulukla ortaya çıkmasıdır. Fiil bu iki hâlin birinde zorunlu, diğerinde imkânsız ise fail-davranış ilişkisinde imkân ve ihtiyar hâllerinin hiçbir şekilde hâsıl olmaması gerekir. Zira fiilin oluşumunun ancak güdülerin varlığına bağlı olarak gerçekleşmesi, doğasının gereğini yapan ile özgür iradesiyle davranan varlıklar arasındaki farkın ortadan kalkmasını gerektirir. Râzî'ye göre fiilin bir güç sahibinden (*kâdir*) meydana gelmesi, failin bununla övgü (*medḥ*), yergi (*ẕemm*), sevap ve ikab gibi sonuçları hak etmesi anlamına gelir. Fiilin zorunluluk altında bulunan bir varlıktan çıkması ise bunu gerektirmez. Bu durumda Râzî, fiilin bir güç sahibinden meydana gelmesinin güdünün varlığına bağlanmasının muhal olan bir duruma götürdüğünü söylemektedir.[6]

Fahreddin er-Râzî'nin, güdülerin fiil özgürlüğüne engel olduğu ve Mu'tezile ilkeleriyle çeliştiğine dair diğer delili, güdülerin Allah tarafından yaratılmasıyla ilgilidir ve o, bu görüşü filozoflara da atfeder. Buna göre Mu'tezile, davranışın güdüler tarafından başlatıldığını ancak öncesinde Allah tarafından yaratılan bir güdüye dayanması gerektiğini söyler. Aksi hâlde onlara göre sonu olmayan bir fiilin varlığını varsaymak gerekir. Bu durumda güdüler, Allah'ın insanda yarattığı bir güdüde son bulur. Râzî'nin itirazı da bu noktada yoğunlaşır. Şayet bu güdünün varlığı zorunlu olursa, insanların fiillerini ilâhî fiilin sonuçları (*maʿlûl*) olarak görmek gerekir ki, bu durumda, illetin yaratıcısı aynı zamanda malûlün de yaratıcısı ve irade edicisi olur. İş böyle olduğunda ise Mu'tezilî ilkeler doğrultusunda "Kötülükler Allah'ın meşîeti ve hükmü dışında gerçekleşir" diyebilmek imkânsız hâle gelir. Dolayısıyla ona göre bu anlayış insan fiillerinin gerçekleşmesi noktasında, Mu'tezile'nin muhatapları hakkında iddia ve onları itham ettiğinin de ötesinde bir ilâhî belirlenmişliğe (*cebr*) yol açmaktadır. Ona göre Allah'tan fiil

---

6 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/40-49.

meydana gelmesini ihsan güdüsünün (*luṭf*) husulüne bağlayan kişinin sözü de aynı şekilde geçersiz olmaktadır.[7]

Fahreddin er-Râzî'nin teoriye yönelik eleştirisi oldukça çetindir ve ispatı hâlinde Mu'tezile'nin sorumluluk ve özgürlük esasına göre kurduğu sistem açısından ciddi tehditler içermektedir. Oysaki Kâdî'nin güdü teorisi ile yapmak istediği bunun tam tersidir; o, davranışın sorumluluk ve özgürlük açısından diğer zorunlu unsurlardan ayrılmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda insanın Allah tarafından yaratılan doğasının sevk ettiği fiiller ile buna bağlı olarak insanın eylem özgürlüğü de gündeme gelmektedir. Bu mesele aynı zamanda kader probleminin ve insanın yeryüzü serüvenini anlamanın da parçasıdır. Kâdî açısından insan özgürlüğü, davranışın ne ölçüde fiil mahalli ve onun fizikî ve biyolojik yapısıyla ilgili olduğunun da incelenmesi anlamına gelir. *el-Muġnî*'nin çeşitli ciltlerinde meseleye merkezî bir yer vermesi ve ilgili kavramların detaylı biçimde izah edilmesi de konunun öneminin farkında olduğunu gösterir.

İnsan fiilleri bağlamında Mu'tezile'nin temel ilgisinin *ahlâkî* olduğunu söylemek gerekir. Onlara göre sorumluluğu ispatlamak için, değer ifade eden tüm davranışların kula nisbeti gerekir. Bu çerçevede bir ahlâk teorisi oluşturan Mu'tezile, insanı iyilik ve kötülüğe sevk eden nedenler (*devâ'î*) üzerinde durmuştur. Onlara göre insan aklı nesneleri ve fiillerin zatında bulunan nitelikleri kavrayacak kapasitede yaratılmışır. İnsan, tabiatı gereği iyiliğe yönelme, kötülükten ise kaçınma eğilimindedir. Bir davranış ya iyidir, ya iyiliğe götürür ya da kötülükten alıkoyar;

---

[7] Râzî *el-Meṭâlibü'l-'âliye*, 3/71. Mu'tezile çoğunluğunun bu problemin bilincinde olduğu anlaşılmaktadır; zira onlar da Râzî ile benzer gerekçe ve kaygı ile insan doğasının (*ṭab'*) fiile olan etkisini vurgulayan ve bunu dönemine göre oldukça mütekâmil bir teoriye dönüştüren Câhız'ı (ö. 255/869) eleştirmişlerdir. Zira yaratılış ve tabiat bir bütün olarak insan üzerinde belirleyici seviyede etkili ise onun iradî faaliyetlerine de tesir edecek ve bu da insan sorumluluğu açısından sorun teşkil edecektir. Görüldüğü üzere mezhep içinde Câhız'a yöneltilen eleştiriler, Râzî tarafından topyekûn Mu'tezile'ye yöneltilmiştir. Râzî'nin güdü teorisi hakkında bir çalışma için bkz. Çakırhan, Büşra, *Fahreddin er-Râzî'de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel islam Bilimleri, 2023.

bunun gibi bir davranış ya kötüdür, ya kötülüğe götürür ya da iyiliğe engel olur. Davranışın iyilik yönünde kullanılması insana fayda verir, kötülük yönünde kullanılması ise zarar verir. Her insan, doğası gereği faydalı olana koşar, zararlı olandan da kaçar. Her davranış temelde güdüler ile bağlantılı olduğuna göre insanın faydalı ya da zararlı davranışlar yapması da bunlarla ilgilidir. Güdü insanı faydalı bir işe sevk eder ya da zararlıdan kaçınmasını sağlar. İnsanda bulunan güdüler tür itibarıyla aynıdır ancak yönleri (*vücûh*) bakımından farklılaşırlar. İnsan bir şeyde fayda olduğunu bildiğinde, buna inandığında ya da böyle sandığında güdüleri onu bu fiile sevk eder. Bunun gibi insan bir şeyde zarar olduğunu bildiğinde, buna inandığında ya da böyle sandığında da o davranıştan kaçınır. Burada güdüler failin bilinç durumuyla bağlantılı olan bilme, inanma ve zannetme durumlarına göre çalışır.

Güdüler ahlâkî niteliği olan fiilleri harekete geçiren mekanizmayı da tetikler. Mu'tezile hüsün-kubuh problemini, Allah'ın âdil olduğunun temellendirilmesini esas alan adalet ilkesinin birinci meselesi saymakta ve O'nun zulüm işlemeyeceğini ve kabîh iş yapmayacağını kabul etmeden, O'nu âdil ve hakîm olarak nitelemenin mümkün olmayacağını söylemektedir. Onlara göre bu mesele varlık yönünden zâtî, bilgi problemi olmak bakımından ise aklîdir. Yani şeriatin bildiriminin ötesinde ve öncesinde varlık ve olaylarda bir güzellik ve çirkinlik vardır ve insan aklı kendi gücü ile bunları bilicidir.[8] Mu'tezile prensip olarak hüsün ve kubhun aklîliliğini savunmakla birlikte bir fiilin tüm yönlerini bilebilmek için vahye de ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ahlâk anlayışında bir fiil tek başına ahlâkî bir değer ifade etmez. Fiil, belirli şekillerde gerçekleştiği takdirde hasen yahut kabîh olur ve ahlâkî bir değer taşımakla nitelenebilir. Fiilin uygulandığı bu yönler, onun iyilik ya da kötülüğünü belirler. Fiili kötü yapan yönler; yalan, zulüm, küfrân-ı nimet, teklîf-i mâlâ yutâk, kabîhi irade etme,

8 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık,* 273.

cehalet, kötülüğü emretme ve abestir.[9] İşte tek başına hiçbir değer taşımayan bir fiil, her ne zaman bu hükümleri ifade edecek şekilde ve bu yönler üzerinde gerçekleşirse kabîh olur. Bunun karşısında fiili hasen yapan yönler de vardır ancak Kâdî bunları belirgin bir şekilde saymaz. İşte güdüler insanın akıbeti açısından önem taşıyan bu sistemin insan doğasındaki başlangıç noktasını oluşturur.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ahlâk olgusu insanı diğer canlılardan ayıran en önemli farktır. İnsan irade sahibi bir varlık olması hasebiyle davranışlarını belirli bir bilinç düzeyinde ve ahlâkî değerlere uygun biçimde gerçekleştirir. Tabiî fiilde ise böyle bir durum yoktur, bu fiil tek yönlü olarak ve zorunluluk altında (*iżṭırâran*) gerçekleşir. Bu durumda ancak irade sahibi canlıların güdüleri olabilir. Kâdî'ye göre insan fiilleri tıpkı cisimlerde bulunan arazlar gibi hareketlerden oluşur. Ancak bu iki fiil türü (tabiî-iradî) arasında önemli farklar vardır. Bu fark, insan fiilleri açısından irade ve güdü kavramları etrafında ele alınır. Buna göre insan fiilinin ortaya çıkışında güdülerin büyük etkisi bulunur; bir oluş/kevn olmak bakımından ise tabiî ve iradî fiiller arasında fark olmadığı zorunlu olarak bilinir. İnsan fiilleri, kevn olmaya ilaveten güdüler ve irade ile ortaya çıkar, dolayısıyla da iyi ve kötü olarak nitelenebilir.[10]

Güdüler insanı doğrudan belirli fiillere sevk etmektedir. Meselâ açlık güdüsü yemek yemeye, güvenlik ve korunma güdüsü tehlikelerden kaçınmaya, şehvet güdüsü ise neslin devamı yönünde faaliyetler göstermeye yöneltir. Tüm bunların altında ise organizmanın hayatta kalma ve buna bağlı olarak faydalı olana

---

[9] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl,* thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962), 6/1 (*et-Taʿdîl ve't-tecvîr*)/61. Kâdî Abdülcebbâr'ın yönler (*vücûh*) teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. a. mlf., *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl,* thk. Emîn el-Hûlî (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1960) 16 (*İʿcâzü'l-Ḳurʾân*)/71-75; İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2007), 358-364.

[10] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* thk. Ömer es-Seyyid Azmî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 52-53.

yönelip zararlıda kaçınma eğilimi yatar. Bu faaliyetler aynı zamanda kişinin biyolojik ihtiyaçlarıyla da ilintilidir. Ancak güdülerin sevk ettiği bir fiil, aklın bu fiiller üzerindeki otoritesine bağlıdır. Kişi bu melekesini kullanarak güdülerin yönlendirdiği fiili yerine getirip getiremeyeceğine karar verir. Bu sebeple her açlık hissettiğinde yemek yemez ve bu ihtiyacını gidermek için olumsuz faaliyetlere yönelmez. Bunun gibi güvenlik ihtiyacını gidermek için uygun şartların oluşmasını bekler, aklın gösterdiği istikamette tercihlerde bulunur. Şehvet de böyledir ve kişi bu gereksinimi karşılamak için aklın ve dinin gösterdiği ilkelere uyması gerektiğinin bilincindedir.

Mu'tezile akla daha çok tabiat ve insanla ilgili; cevher, araz, cisim, nefs, irade, ihtiyar, fiil, istitâat ile iyi-kötü, hayır ve şer vb. konuları tartışmak için yer verir. Çünkü insan bunları bilebilme yeteneğine sahiptir. Ancak akıl genel ifadelerle bilinebilen şeylerin ayrıntılarını aydınlık hâle getirmek için vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Aynı zamanda, akıl kanalıyla bilinebilen bu işleri tasdik etmek, bir başka deyimle, aklî vâcibi şer'î vâcib ve aklî haramı da şer'î haram olarak tespit etmek için de vahye ihtiyaç duyulur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre, peygamberler akıl yoluyla bilinebilen şeyi tasdik ederler. Daha doğru bir deyimle nebevî din aklî dini doğrular, tamamlar ve kemale ermesini sağlar.[11]

İsmail Râci el-Fârukî de, Mu'tezile'de nefs problemini ele aldığı çalışmasında bu ekolün temel öğretilerinin esasen ahlâk problemi etrafında döndüğünü, onların daha çok insanın ahlâkî tabiatına İslâmî bir çözüm bulma arayışında olduklarını söylemiştir. Zira İslâm açısından en önemli husus, insana tevdi edilen ilâhî emanetin yerine getirilmesidir. İnsan, ister özne ister davranışı değer ifade eden maddî bir varlık olsun, ilâhî emre uygun olarak fiil yapma ya da yapmama kapasitesine sahiptir. İnsanın değer algılayan özne olma yönü, tamamıyla onun ahlakî özgürlüğü; maddî varlık olma yönü ise, yaratılıştan

[11] Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile: Felâsifetü'l-İslâmi'l-esbaḳīn* (Bağdat: Matbaatü'r-Râbıta, 1951), 2 (*el-'Adl: el-İnsân - el-Aḥlâḳ - es-Siyâse*)/ 42.

gelen esnekliği ve tüm mekân-zaman boyutunun ilahî unsur tarafından şekillendirilmeye açık bulunmasıdır.[12] Mu'tezile'nin akıl tanımı ve rasyonel idrak teorisi de onların ilgisinin ahlâkî olduğunu belli eder. İnsanın ahlakî bir yaşam sürmesi, kendi çabası ile iyiliği bilen bir meleke ile donatılmış olmasını gerekli kılar. Bu sayede o, iyi işler yapabilir ve hayatını rahatça yönetebilir. Zira bilinmesi ve anlaşılması imkânsız olan hayrı bilmek boştur; hayatı anlaşılmayan bir hayra göre yaşamak ise imkânsızdır ve bu ikisini özgür iradeye bağlı bulunmayan bir tarzda yapmak ise ahlâkî değildir.[13]

Kelâmın meselelerini insanî ilimler temelinde irdelemek, daha tutarlı ve makul sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Teolojinin esas mevzuu Tanrı olsa da bu varlığı idrak edecek ve bir tasavvura dönüştürecek olan da insandır. Bu doğrultuda klasik eserlerde elde edilen malumatın, dönemin bilgi birikimi yanında günümüz bilgi anlayışı doğrultusunda da gözden geçirilmesi gerekir. Bu bakış, teşekkül dönemi ve sonrasında İslâm düşüncesinin insan ve toplum bilimleri alanında geldiği noktayı görmek bakımından da önemlidir. Bir varlık incelemesi olarak kelâm, insanı ilgilendiren tüm hususlarla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilidir. Zaman-mekân boyutundaki her hareket aynı zamanda akîdeyle de bağlantılıdır. Bu sebeple çalışmamız ayrıca kelâmın temel konusu olan ve fizik-metafizik arasındaki irtibatı sağlayan insan fiilleri konusuna psikolojik açıdan bakmayı da sağlayacaktır. Böylece tarihin bir objesi olan insan faktörünü farklı bir açıdan tanıma imkânı bulacak, onu fiile motive eden ve caydıran faktörleri incelemek suretiyle bütüncül bir kelâm algısı oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşım tarzının günümüzde kelâm ilmine farklı alanlar açacağını ve Allah-insan-tabiat ilişkisinin anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

---

[12] İsmail R. al Fārūqī, "The Self in Mu'tazilah Thought", *International Philosophical Quarterly* 6/3 (September 1966), 369-370. Bu yazının çevirisi için ise bk. "Mu'tezile Düşüncesinden Nefs" çev. Osman Demir, *Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* II (der. Recep Alpyağıl), 895-914.

[13] al Fārūqī, "The Self in Mu'tazilah Thought", 374.

Kelâm âlimlerinin insan davranışlarını izah için ürettikleri epistemolojik verileri, doğrudan günümüz psikoloji anlayışı ile kıyaslamak doğru olmayabilir. Zira kelâm ilmi, insanı, salt insan olması ve dünyevî yaşantısı ile ilgili hususlar bakımından değil, Allah'ın kulu olması ve bunun gereği yükümlülükleri yerine getirmesi bakımından ele alır. Bu denklemde insan, zâtı ve sıfatlarıyla bir olan Allah'ın, adaletinin bir gereği olarak yaratılan ve bu doğrultuda kendisine sorumluluk ve özgürlük verilen bir canlıdır. Kelâm kitaplarında insanın yapısı, özellikleri, davranışı ile olan ilişkisi ve bunların oluşum süreçleri üzerinde yapılan açıklamalar, temelde metafizik bir bağlam ve hüviyete sahiptir. Ancak kelâmcılar insan odaklı akıl yürütmelerinde bugünkü psikoloji bilimi içinde incelenen birçok konu üzerinde fikir yürütmüşlerdir. Bu sebeple çalışmanın başlığında yeralan "insan psikolojisi" ifadesini doğru anlamak gerekir. Şüphesiz kelâm eserlerinde yer alan bu türden malumatın hem dönemi açısından hem de modern epistemoloji bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak bu tür bir faaliyet çalışmamızın öncelikli hedefini oluşturmamaktadır. Burada asıl amaç, Kâdî Abdülcebbâr'ın fiil teorisinin önemli bir boyutunu aydınlatmak, davranışın insanın psikolojik boyutuyla irtibatını ortaya koymak, bu doğrultuda ele alınan kavramları izah etmek ve sonradan yapılacak olan çalışmalara ışık tutmaktır. İslâm düşünce tarihinin önemli bir rengi olan Mu'tezile'nin tevhid ve adalet merkezli yaklaşımı birçok kişinin çok yönlü olarak yapacağı düşünsel bir faaliyeti haketmektedir. Mu'tezile'nin insan odaklı yürüttüğü zihin faaliyetinin tarihsel arka planını aydınlatmak ve bu hareketi yatay ilişkiler ağı içinde inceleyerek değerini tespit etmek, bu ekolün anlaşılmasına ve fikirlerinin günümüze taşınmasına da katkıda bulunacaktır.

B. Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın hemen başında konunun anlaşılmasına yardımcı olması bakımından, önemli kavramların tanıtılması yerinde

olacaktır. Bu sebeple öncelikle güdünün sözlük ve ıstılah anlamı ile güdülerin ispatı ve özellikleri üzerinde durulacak, ardından düşünürün fiil sisteminde güdülere yakın fonksiyon icra eden; *kasd*, *ġaraż*, *ḫâtır* ve *şehvet* kavramları hakkında bilgiler verilecektir.

1. Güdü

1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Türkçe'ye güdü olarak tercüme ettiğimiz *dâʿî* kelimesi Arapça'da "seslenmek, çağırmak, davet etmek" anlamlarına gelen "d-ʿa-v" fiilinin ism-i failidir. Bu kelime bazı durumlarda anlamı pekiştirmek için sonuna "kapalı ta" eki getirilerek "*dâʿiye*" şeklinde de kullanılır. *Dâʿî*nin çoğulu *devâʿî* olarak gelir. Araplar sütü tekrar memeye sevk eden, memedeki süt kalıntısına *dâʿî'l-leben* derler. Savaşlarda atın bağırmasına da *dâʿiye* denmiştir. Zamanın (*dehr*) gerekleri (*devâʿî*) ise hayatta başa gelen hadiseler (*şurûf*) olarak görülmüştür.[14] İnsanları bir bidʿat [mezhebin]e ya da dine davet eden kimseye de *dâʿî* denir. Bir hadiste Hz. Peygamber'in sahabeden birine; "Sütü memede bırak" manasında (*daʿ dâʿiye'l-leben*) dediği bildirilir.[15]

Dâʿî kelimesi birçok âyette hem isim hem de fiil olarak yer almaktadır.[16] Kelimenin geçtiği yerlerde yüklendiği anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür:[17]

---

[14] Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Ḳurʾân* thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1996), 316; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 14/259. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Ṣıḥâḥ: Tâcü'l-lüġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed b. Abdülgafûr Attâr (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1956), 6/2337.

[15] Dırâr b. el-Ezver'den şöyle nakledilmiştir: "Ailem beni sağmal deveyle Allah Resûlü'ne gönderdi. Ben deveyi sağarken Allah Resûlü 'Sütü memede bırak' dedi. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/76.

[16] bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982), 260; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 170.

[17] Âyetlerin Türkçe çevirisinde, Mustafa Öztürk'ün Kur'ân meali tercih edilmiştir. bk. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012).

1. Allah'ın yoluna davet eden, peygamber.

"Ey Peygamber! Biz seni hak ve hakikatin şahidi, müjdeci, uyarıcı ve aynı zamanda Allah'ın emri doğrultusunda [insanları] O'nun yoluna çağıran bir davetçi (dâ'î) ve ışık saçan bir [manevî] kandil olarak gönderdik."[18]

"Ey kavmimiz! Allah'ın yoluna çağıran (dâ'iye'llâh) o peygambere uyun; Allah'a inanıp güvenin, O da sizin günahlarınızı bağışlasın ve elemli bir azaptan sizi korusun. Kim Allah'ın yoluna çağıran peygambere uymazsa bilin ki onu [gökte] ve yerde Allah'ın azabından kurtarabilecek kimse yoktur. Allah'a rağmen ona sahip çıkıp yardım edebilecek kimse de yoktur. İşte böyleleri tam bir dalalet içindedirler."[19]

2. Dua eden, çağıran.

"[Ey peygamber] Sana gelip ['Rabbimiz'e nasıl dua edelim?' diye] soran mümin kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum (dâ'î) bana dua ettiği zaman ben onun duasına [er ya da geç] icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağrıma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar."[20]

3. Ahiret gününde insanları mahşer meydanına çağıran melek.

"[Ey peygamber] Artık onlardan yüz çevir. Gün gelecek bir çağırıcı melek (dâ'î) o kâfirleri hiç hoşlanmayacakları bir şeye [mahşerde hesap vermeye] çağıracak. İşte o gün kâfirler, korku ve dehşetten gözleri fırlamış hâlde kabirlerinden çıkacak ve çekirge sürüsü gibi etrafa dağılacaklar. Yine o gün, kendilerini çağıran meleğin (dâ'î) sesine doğru koşacaklar ve 'Bu ne felaket bir gün böyle!' diyecekler."[21]

"O gün insanlar, mahşer yerinde toplanmak üzere toplandıklarında, çağırana (dâ'î) derhal uyarak hiçbir yöne sapmaksızın ona doğru koşacaklar. Yine o gün Rahmân'ın heybetinden sesler

---

18 el-Ahzâb 33/46.
19 el-Ahkāf 46/31-32.
20 el-Bakara 2/186.
21 el-Kamer, 54/6, 8.

kısılacak. İşte o zaman hışıltıdan, fısıltıdan başka bir ses işitemeyeceksin."[22]

4. *Dâ'î* kelimesinin türediği *de'â* fiili birçok âyette "davet etmek, teşvikte bulunmak" manasında hem olumlu hem de olumsuz harekete imkân verecek biçimde kullanılmıştır. Buna göre Yüce Allah, kitaptan nasibi olanlar, ümmet, elçiler, O'nun görevlendirdiği elçiler ve mümin kullar insanları hayra teşvik ederken, şeytan ve onun dostları olan kâfirler ve müşrikler ise şerre çağırmaktadırlar:

"... [Unutmayın ki] müşrikler sizi ateşe çağırır (yed'ûne). Oysa Allah sizi lütfuyla cennete ve mağfirete çağırır (yed'û) ve düşünüp öğüt alsınlar diye âyetlerini insanlara açıklar."[23]

5. *De'â* fiili müşriklere nispet edildiğinde ise tapınmak anlamına gelmektedir.

"Evet Allah böyle büyük bir güç ve kudrete sahiptir. Çünkü ibadete lâyık yegâne ilah/tanrı O'dur. Müşriklerin O'nu bırakıp da tanrı diye tapındıkları (yed'ûne) putlar ise boş, anlamsız ve asılsız şeylerdir. Allah ise yüceler yücesi büyükler büyüğüdür."[24]

Dâ'î kelimesi, Kur'ân'da yer alan anlam çerçevesine uygun biçimde "dua eden ve çağıran" manalarında hadislerde de çokça yer almaktadır.[25]

Araştırmamıza konu olan *dâ'î* kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde hem isim hem de fiil formunda birçok yerde geçmektedir. Kelimenin isim ve mastar formunda hem peygamberlere hem de şeytana nispet edilmesi, bir imtihan alanı olan yeryüzünde iyilik ve kötülük arasında insana tercih imkânı sunulduğunu gösterir. Böylece insanoğlu her iki davete birden muhatap olacak ve bunlardan hidayete erdireni, ahirette de kurtaracak olanı seçecektir. Görüldüğü üzere kelime, İslâm düşüncesinde özellikle Mu'tezile kelâmında kazandığı manada, naslarda yer

---

22 Tâhâ 20/108.

23 el-Bakara 2/221.

24 Lokmân 31/30.

25 bk. A. J. Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî* (Leiden: Brill, 1946) 2/131.

almamaktadır. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın "insanı fiile sevk eden iç etken" manasında kavrama verdiği anlamı, Kur'ân semantiği içinde, aynı kökten türeyen kelimeler etrafında, insanı iyi ya da kötü fiillere yönelten unsurları ifade eder biçimde bulmak mümkündür. Nitekim yukarıdaki âyetlerde birbirine zıt unsurların insanı fiile yönelttiği (*yedʿû*) konu edilmektedir. Ancak Kâdî'nin fiil sisteminde güdü (*dâʿî*), nötr bir eylemdir, fiili başlatmak ve kişiyi belirli bir yönde harekete geçirmek dışında bir etkisi yoktur. Bu aşamadan sonra eylemin ahlâkî bir değer ifade etmesi, kişinin bireysel tercihinin devreye girmesine bağlıdır. Kur'ân'da ise davet masdarı, insanı hem iyiye hem de kötüye sevk edebilen varlıklara nispet edilmiştir. Böylece Kur'ân, insanın içinde ve dışında onu iyilik ya da kötülük yönünde teşvik eden güçlerin bulunduğunu belirterek, fiil üzerinde haricî ve psikolojik kaynakların gücüne dikkate çekmektedir. Ayrıca âyetlerde insanı kötülüğe yönelten bu dış güç, şeytan ismiyle sembolize edilmiş, bütün olumsuz davranışlar onunla bağlantılı kılınmış, insanı baştan çıkarttığı, açıkça sapıklığa götüren bir düşman ve insanı kışkırtan bir varlık olduğu belirtilmiştir.[26]

Birçok âyette; *nefs* ve *kalb* kavramları etrafında da insan tabiatından ve onu davranışa etki eden iç unsurlardan bahsedilmektedir.[27] Buna göre insanın değişken ve zayıf bir yapısı[28] olduğu ve kişiliğinde bulunan dürtü ve eğilimlerden[29] etkilendiği belirtilir. İnsanın olgunlaşmasına engel olan ve onun Allah'la ilişkisini tehlikeye sokan temel faktör de budur.[30] Bu bakımdan nefsin tabiî dürtü ve eğilimlerinin, sorumluluk ilkesine göre düzenlenip dengelenmesi, mümin insan tipinin oluşmasında

---

[26] Şeytanla ilgili âyetler için bk. el-Aʿrâf 7/11, 15-17; el-Fussilet 41/36.

[27] Kalb için bk. el-Mâide 5/41; el-Ahzâb 33/53; nefs için bk. Yûsuf 12/53; el-Kıyâme 75/2; el-Fecr 89/27-28, eş-Şems 91/7-10.

[28] en-Nisâ 4/128; el-Meâric 70/19-21; el-Haşr 59/9, et-Teğâbün 64/16.

[29] bk. Âl-i İmrân 3/14; el-Kehf 18/34.

[30] Yûsuf 12/53; en-Necm 53-23-24; Sâd 38/26; el-Câsiye 45/23; el-Furkān 25/43; er-Rûm 30/29.

önemlidir.[31] Hadislerde de insanın kalbine biri melek diğeri ise şeytan tarafından bırakılan ve onu iyilik ya da kötülüğe sevk eden iki dürtüden (*lemme*) bahsedilmiştir.[32]

Dâ'î kavramı, kök anlamında bulunan "çağırmak, davet etmek, sevk etmek" manalarından hareketle, İslâm düşünce tarihinde, insanı fiile ya da belirli bir harekete sevk eden iç nedenleri ifade etmek için kullanılmıştır. Özellikle meşhur Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, bu kelimeye, bugünkü psikoloji biliminde güdülerin fonksiyonuna oldukça yakın bir anlam vermiştir. Buna göre insanın bünyesinde fiilin başlangıç noktasını oluşturan güdüler, onu bir işi yapmaya ya da yapmamaya teşvik eden unsurlardır. İnsan, yaratılışı gereği faydalı ve güzel olanı yapmaya kötü ve zararlı olandan ise kaçınmaya meyillidir. Bunun için onun, davranışın sonucu hakkında bilgiye sahip olması gerekmektedir. Bu manada *dâ'î*/*devâ'î* kelimesi etrafında, günümüz psikoloji biliminde "dürtü, içgüdü, motiv, ihtiyaç, fayda-zarar" vb. kavramlarla ifade edilen konular ele alınmaktadır. İnsan fıtratında doğuştan var olan bu özellikler, neticede onun özgür iradesi doğrultusunda bir yaşam sürmesini ve yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmasını sağlar.

Kâdî'nin sisteminde bu kavram, *teklîf* ilkesi doğrultusunda, emir ve nehiy ifade eden davranışlar ile bağlantılıdır. İnsanın davranışı nedeniyle sorumlu tutulması için, fiilin *kasd* ve *güdülere* göre gerçekleşmesi, failin istememesi (*kerâhet*) hâlinde ise vâkî olmaması gerekir. O, kişiyi fiili yapmaktan vazgeçiren gücü de "alıkoyan, engel olan" anlamında *sârif*/*ṣavârif* kelimesi ile tanımlar. Aslında *sârif* de bir çeşit ters güdüdür; o, mevcut güdünün harekete geçmemesi hâlidir. Kişiyi fiile sevk eden güç, davranış meydana gelirse *dâ'î*, insan vazgeçip fiili yapmadığında ise *sârif* olarak isimlendirilir. Kâdî, bazı yerlerde bunu "terk

---

[31] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 24.

[32] Tirmizî, "Tefsîru'l-Ḳur'ân", 3; Nesâî, "İstisḳā", 13; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakī, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Mekke: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), , 6/284 (no. 4187-8).

güdüsü" (*devâî't-terk*) şeklinde de ifade eder.[33] *Dâî* ve *sârif* kelimelerinin ism-i fail kalıbında gelmesi, fiilin oluşumu üzerinde ne denli müessir olduklarına da işaret etmektedir.[34]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre dış dünyada da gözlemlendiği üzere insanı fiile teşvik eden en büyük etkenler menfaat temin etmek ya da bir zarardan korunmaktır. Bu sebeple kelâmcıların ıstılahında dâî, yaklaşmacı ve uzaklaşmacı değerlerle ilgili olmaktadır.[35] Ona göre türlü türlü olan güdüler, davranışa etkileri bakımından kısımlara ayrılırlar. İçlerinde güçlü olanlar bulunduğu gibi zayıf olanlar da vardır.[36] Güdülerin güçlü ya da zayıf olması da fizikî varlığın ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Zira insan yaşamını sürdürmek için çeşitli gereksinimlerini gidermeye muhtaçtır. Güdüler, kişinin bir davranışı yapmakla umduğu fayda ya da zararın hemen ya da gecikmeli olarak meydana gelmesine göre de kısımlara ayrılmaktadır. Eğer bu davranış ona sevk eden güdünün hemen peşinden ve bir refleks olarak gerçekleşiyorsa "muaccel" gecikmeli olarak meydana geliyorsa da "muahhar/müteahhir" olarak isimlenir. İlkinde kişi fiilini zorunlu olarak yapacağı için sanki fiile zorlanmış (*mülce'*) gibi olmaktadır ki bu durumda düşünme yeteneğini askıya aldığı için teklifin anlamını sorgulamaya götürmektedir.

Dâî/*devâî* terimi Kâdî üzerinde yapılan İngilizce çalışmalarda ya da onun eserlerinin çevirilerinde "motive" ya da "herald" kelimesi ile karşılanmıştır.[37] "Motive", Latince "hareket etmek"

---

33 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa es-Sekkā (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 14 (*el-Aṣlaḥ - İstiḥķāķu'ẕ-ẕem - et-Tevbe*)/382. Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin bir işi yapmaya yönelik güdüyü *dâî*, terke yönelik güdüyü ise *ṣârif* diye isimlendirdiğini belirtir. bk. *el-Meṭâlibü'l-'âliye*, 3/13.

34 *Ṣârif* kelimesinin sözlük anlamları için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 170; Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, 6/2337.

35 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/44.

36 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/382.

37 George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 82; Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden: Brill, 2006), 21-23; Judith Katz Hecker, *Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawlīd from al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-ʿAdl by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, with Intro-*

fiilinden türeyen bir kelime olup, Türkçe'de insanı harekete geçiren güdü anlamına gelir. Günümüz Arapçası'nda *dâ'î*/*dâi'ye* ile aynı anlama gelen *bâ'iṯ* kelimesi de güdüyü ifade etmektedir. Osmanlı Türkçesi'nde ise motiv karşılığında *sâ'iḳ* ve *dâ'î* kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılır. Buna göre fiillerimiz değişmez bir kanuna göre *sâ'iḳ* ya da *dâ'î* tarafından öncelenmekte olup bu sebebi tespit etmek herkesin yapabileceği bir iş değildir. Tasavvurlardan, hükümlerden ve istidlâllerden ibaret olan güdüler iradeyi harekete geçiren zihnî hâllerdir; meselâ vazife ve menfaat mefhumları da birer güdüdür. Bunlar bizde çeşitli temayüller uyandırırlar ve lezzet veya elem verirler. Buna göre bize verilen emaneti iade etme vazifesi de bir *dâ'iye*dir.[38]

Burada *dâ'î* kelimesine karşılık olarak seçtiğimiz güdü (motiv) kavramının günümüz psikoloji bilimindeki anlamı ve fonksiyonları hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Psikolojinin temel kavramlarından olan güdü, "Organizmanın, ihtiyacını gidermek için dürtü yönünde etkinlik göstermesi" olarak tanımlanır. Örneğin susuzluk bir dürtü, kişinin susuzluk dürtüsüne bağlı olarak su içmek için yerinden kalkıp buzdolabına gitmesini sağlayan şey ise güdüdür. Aynı kökten gelen motivasyon/isteklendirme ise dürtü ve güdülerin etkisiyle bir davranışı başlatan, sürdüren ve yönlendiren dürtüsel etkinliktir. Dürtü (*drive*), organizmada etkinlik uyandıran fizyolojik bir gereksinimdir. Dürtülerin temelinde ihtiyaçlar vardır. Örneğin açlık, susuzluk, cinsellik, insanın organizmasından kaynaklanan birer dürtüdür.[39]

Psikolojide oldukça kapsamlı bir kavram olan güdülenmenin; kişiyi hedefe iten durum, hedefe varmak için yapılan dav-

---

duction and Notes (Berkeley: University of California, PhD. Dissertation, 1975), 20, 252, 298, 363.

38 Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lugatı* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), 2/470. Çankı, *dâ'iye* ve *bâ'iṯe* güçleri arasında fark bulunduğunu, *bâ'iṯe*nin teessürî haller olduğunu belirtir. bk. *a.e.*, 2/471. Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 171-173.

39 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş,* çev. Hüsnü Arıcı vd. (Ankara: Meyeksan Yayınları, 1999), 190 vd.

ranış ve hedefe ulaşmak şeklinde üç yönü bulunur. Böylece güdüleyici durum davranışa, davranış ise hedefe öncülük eder; hedefe ulaşıldığında güdü, hiç değilse geçici olarak giderilir. Güdü, davranışı harekete geçirici olarak düşünülebilir. Güdüsel döngünün birinci evresi için kullanılan genel terim güdüdür. Döngünün bu kısmı için kullanılan; dürtü, gereksinim, istek, hırs, dilek, hedef, susuzluk, açlık, amaç vb. birçok sözcük olmakla birlikte psikologlar tarafından en çok kullanılanı, dürtü ve gereksinimdir. Dürtü (drive) sıklıkla açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik konularla ilgili olarak kullanılır; gereksinim (need) ise başarı, sevgi, sosyal onay, statü gibi daha karmaşık güdüler için kullanılır. Güdüler, iç durumlardan sayılsalar da genelde dış uyarıcılar tarafından tetiklenirler. Öğrenme yoluyla çevredeki her türlü problem güdüleyici olabilir, çözülmesi için bir güdü uyandırılabilir. Böylece güdüler sadece kişinin içinde değil, çevredeki uyarıcılardan da doğabilir. Güdüsel döngünün ikinci evresi, dürtü ya da gereksinim yüzünden bir tür davranış ortaya koymadır. Bu davranış genellikle hedefe varmada ve böylece altta yatan güdünün doyumunda araçsal bir özellik taşır. Üçüncü evre, belirtilmiş olan hedefe ulaşmadır. Susamış kişinin suyu bulduğunda içmesi ve susuzluğunu gidermesi ile güdüsel döngü o anlık sona erer.[40] Psikolojide, fizyolojik temele dayanan dürtülerin, güdü/motiv üzerinde belirleyici etkisinin olduğu kabul edilmekte, hatta dürtü ve motivlerle oluşan motivasyonun davranışı başlattığı kabul edilmektedir. Bir unsurun davranışı başlatması ise onu belirlemesi anlamına gelir.[41]

Güdülerin temelinde içgüdüler (*instinct*) yatmaktadır. İçgüdü; doğuştan gelen, öğrenmeyle kazanılmayan ve değişmeyen, türe özgü olan, kişiliğin gelişmesinde, tutum ve davranışların oluşmasında rol oynayan temel ruhsal güçtür. Bedensel yapıya sıkı sıkıya bağlıdır ve oradan kaynaklanır. Başka bir tanımla içgüdü, herhangi bir canlı türünün öğrenmeden yaptığı, ge-

40 Morgan, *Psikolojiye Giriş,* 190-191.

41 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: yy., ts.), 229 vd.

lişmesine olgunlaşmasına ve uyumuna yararlı ve sürekli olan davranışları oluşturan temel güçtür. İçgüdülerin başında açlık ve susuzluğu içeren beslenme ve cinsellik gelir. Buna korunma, saldırganlık, uyku ve anneliği ekleyenler de vardır. Doğrudan doğruya içgüdüye bağlı olan davranışlar, ancak kendilerine özgü olan nesneye eriştiklerinde doyuma ulaşıp bir süre ruhsal yaşamı gerilimden kurtarırlar. İçgüdüye doyum sağlayan nesneye gereksinim arttıkça, içgüdüye bağlı davranışı oluşturan gerilim de artmaya başlar.[42]

Günümüz psikoloji biliminde güdülere verilen anlamın Kâdî Abdülcebbâr'ın *dâî* kelimesine yüklediği anlamı bütünüyle karşılamaktan uzak olduğu açıktır. Her ne kadar fonksiyonları bakımından aralarında benzerlikler olsa da, amaç ve hedefler ile sistemin bütünü dikkate alındığında önemli farklar vardır. Her şeyden önce Kâdî'nin fiil teorisi, temelde insan sorumluluğunu (*teklîf*) izaha çalışan bir sistemi ifade etmektedir. İnsan davranışını ve onu oluşturan unsurları ele alan müellif, böylece failin zorunlu olan ve isteğe bağlı gerçekleşen hareketlerini ayırt etmeyi amaçlar. Kâdî'nin *devâî* teorisi, mezhebin temel esaslarını oluşturan; adalet, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker, el-va'd ve'l-vaîd ilkeleriyle yakından ilgilidir ve temelde metafizik hedeflere ulaşmaya yöneliktir. Mu'tezile'de insan, öncelikle sorumluluk sahibi olan ve bu doğrultuda davranma özgürlüğü bulunan bir canlıdır.

1.2. Güdülerin İspatı

Kâdî Abdülcebbâr insanda güdülerin varlığını çeşitli aklî yöntemlerle izaha çalışmaktadır. Ona göre herkes, davranışlarının iç (*min nefsihî*) ve dış gözlem (*mine'l-ḫâric*) yoluyla, kendi yönelim (*kasd*) ve güdülerine (*devâî*) göre gerçekleştiğini bilmektedir. Zira duyulur âlemdeki her bir hâdise, yaratılmış olması hasebiyle,

---

42 Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik* (İstanbul: Altın Kitaplar, 1999), 47-48. Ayrıca bk. Orhan Öztürk, "Güdülenme-Engellenme-Çatışma", *Normal ve Anormal Yönleriyle Yeni Medikal Psikoloji*, ed. Orhan Adasal (İstanbul: Minnetoğlu Yayınları, 1977), 673-682.

meydana gelmek için bir faile ihtiyaç duyar. Bu sebeple fiili yapan kişi (*muḥdiṯ*) söz konusu olduğunda anlaşılır olan şey, davranışın, onun eğilimine ve güdülerine göre gerçekleşmesi, o istemeyip vazgeçtiğinde ise ortadan kalkmasıdır. Allah Teâlâ insanda, kasd ve güdü yokken fiilin olmayacağı, güdüye engel bir hâl bulunmadığında ise fiilin gerçekleşeceğine dair bilgi yaratmıştır. Bu sayede biz, O'nun bizde yarattığı zorunlu fiiller ile kendi tercihimizle meydana gelen ihtiyarî fiilleri birbirinden ayırt edebiliriz.[43] Böylece hareket etmek isteyen kimse hareket ettiğinin, durmak isteyen kimse de durduğunun farkında olur. Bunu inkâr etmek, zorunlu bilginin inkârını gerektirir. Konuşma, vurma vb. fiillerin de insanın iradesi doğrultusunda ve onun güdülerine uygun biçimde gerçekleştiği bilinir. Bu apaçık bilgi, benzer fiillerin de insanla ilgili olduğunu kavramamızı sağlar.[44] Güdüler tarafından ayağa kalkmaya sevk edilen bir kimse, bu fiili belirli bir yönde ve sürekli olarak yapmaktadır. Önüne yiyecek konan aç bir insan, güdüleri tarafından yemeye sevk edildiği zaman, fiilini gerçekleştirir. Böyle bir hâlde, açlık dürtüsünden kaynaklanan yeme fiilinden başka bir şey meydana gelmez. "Muhammed Allah'ın resûlüdür" diyen kimse de bu sözüyle başka bir Muhammed'i değil, Muhammed b. Abdullah'ı işaret eder ve bu bilgi, failin kasdı ile verilen bir haber hâline gelir. Yazmak da böyledir ve failin bilgisi doğrultusunda gerçekleşen bir harekettir. Bu fiili tamamlamak için kalem vb. aletlere sahip olmak gerekir. Bunun gibi, acı (*elem*), failin yaptığı vurma (*ḍarb*) fiiline uygun olarak gerçekleşen ve buna göre şiddeti artan ya da azalan bir fiildir. Tüm bu davranışların kendine ait olduğunu bilen kimse, meydana gelişinde de kendi yapısından kaynaklanan sebeplerin etkili olduğunu kavrar. Böylece güdüler, davranışın bize olan ihtiyacını ve bizimle olan bağlantısını ortaya koymuş olur.[45]

---

43 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 343.

44 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* thk. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.) 9 (*et-Tevlîd*)/21; a. mlf, *el-Muhtasâr*, 208.

45 Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla Kâdî

Kâdî Abdülcebbâr, failin *muhdis* olmasına engel olacak biçimde, davranışların ilâhî âdet gereği, *kasd* ve *devâ'î*ye uygun biçimde gerçekleşmesine ise karşı çıkar. Zira ona göre bu iddia fizikî realiteye uygun değildir. Davranışların güdülere göre gerçekleşmesi evrensel bir husustur, yörelere ya da beldelere göre değişen bir durum değildir. Herkes bu güdü ilkesine bağlı olarak davranışını yerine getirir. Oysaki âdet gereği olan bazı fiillerde, iklim özellikleri ve yöresel alışkanlıklara göre değişkenlikler olabilir.[46] Böylece Kâdî, çevresel ve kültürel şartların insan davranışları üzerindeki etkisini de vurgulamış olur. İnsan bir yönüyle tabiatın diğer yönüyle de içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır ve bu faktörlerin davranış üzerinde etkileri vardır. Bu etkenler fiil üzerinde tesirli olsa da, temelde fiilin insana nispetine engel olan durumlar değildir.

Kâdî, güdülerin varlığını, davranışın olumlu (*isbât*) ve olumsuz (*nefy*) yönleri üzerinde durarak da ispatlar. Buna göre, fiilin insanla bağını kurmak için onun nefy ve isbât tarafını gözetmek gerekir. İnsan davranışı ya şartlarımıza (*aḥvâl*) uygun olarak gerçekleşir ya da böyle gerçekleşmez. Olumlu ya da olumsuz olabilme ihtimali bulunan bir işi ise tek bir tanımla tabir etmek gerekir. Davranış, kudret sıfatına sahip olması sebebiyle fail ile irtibatlandığında, fiilin sadece isbât yani olumlu yönü ortaya çıkar. Davranışı güdülere bağladığımızda ise durum farklı olur ve fiil her iki yönle de bağlantılı hâle gelir.[47] Böylece güdülerin varlığı ve onların fiilin her iki yönü (yapma ve yapmama) üzerinde etkili oldukları ortaya çıkar. Kudret sıfatı bir şeyin yapılmasını sağlar; güdüler ise hem yapılması hem de yapılmaması üzerinde etkili olur. Fail onu fiile yönelten sebeplerden dolayı bir işi yapar, bunun gibi fiilden alıkoyan sebeplerden dolayı da yapmaz. Buna göre faili tanımanın yollarından ilki onun hâlini tecrübe

---

Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 327-328.

46 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ,* 340-341; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 341-342.

47 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 346, 361.

etmektir. Davranışın, kasd ve güdülere göre gerçekleştiği; isteksizlik ve vazgeçmeye göre de gerçekleşmediği görüldüğünde, fiilin insana ait olduğuna kesin biçimde hükmetmek gerekir. Ona göre bu hususta diğer bir yöntem, güç yetirilenin (*maḳdûr*), bir güçle kâdir olan varlığın (yani insanın) fiili olmasının mümkün olmadığını tespit etmektir. Bu durumda bu fiilin zâtı gereği (*li-ẕâtihî*) kâdir olan varlığın, yani Allah'ın fiili olduğu zorunlu olarak anlaşılacaktır .[48] Güdüler insan bünyesine Allah tarafından yerleştirilen ve fiilin oluşması ya da oluşmamasına tesir eden iç sebeplerdir. Bunlar üzerinde insanın doğrudan bir tesiri ve sorumluluğu yoktur. Güdüler insanın zorunlu olan biyolojik, psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarının giderilmesi doğrultusunda faaliyet gösterirler. İnsan güdüleri üzerinde kâdir değildir; sadece bunları uygun biçimde yönetmekle yükümlüdür.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre güdülerin varlığını ispatlayan diğer husus, fiillerin yaratılmışlık (*ḥudûs*) statüsünde bulunmasıdır. Bu durum, filin zorunlu olarak bir faile muhtaç olduğunu gösterir. Öyleyse, şartlar uygun olduğunda (*selâmet*), ister gerçek manada isterse de takdirî olarak, fiillerin kasd ve güdülere göre gerçekleşmesi, istemeyip vazgeçtiğinde de ortadan kalkması gerekir. Şayet fiil meydana gelmek için insana ihtiyaç duymasaydı, bu da zorunlu olmazdı. Hareket eden varlığın (*müteḥarrik*) harekete, duran varlığın (*sâkin*) ise sükûna ihtiyaç duyması, bir şeyin varolmak için bir başkasına olan ihtiyacını ispat ettiği gibi, fiilin var olmak için güdülere ihtiyaç duyması da güdüleri ispatlar. Ona göre güdülerin ispatı hususunda dayanılan bu yöntem (*delâlet*), meseleyi *ilzâm* metoduyla açıkça ortaya koymaktadır.[49]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ'nın kötülüğü (*ḳabîḥ*) yaratmaması da güdülerin varlığını ispatlayan bir diğer durumdur. Zira bu, kötü fiillerin insana nispetini ve failin güdülerine göre gerçekleştiğini kabul etmeyi gerektirir. Aslında kâdiri fiile

[48] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ,* 325.

[49] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ,* 336; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 79.

sevk eden sebep, onun fiilini bilerek yapması ya da buna benzer bilinçli bir konumda olmasıdır. Bunun için davranışa failin ihtiyaç duyması gerekir, çünkü muhtaç olmamanın (ġınâ'/*istiġnâ*') fiil üzerinde etkisi yoktur. Fail, gerçekte bir şeye ihtiyacı olmadığını bildiği hâlde, bu doğrultuda bir kanısı (*iʿtiḳād*) olduğunda da fiile yönelir. Bir fiilde kötülük (*ḳubḥ*) bulunduğu kanısına sahip olduğunda ise kendini fiilden alıkoyar. Fail iki sebeple fiilden uzak durur: Fiilin kötülüğünü bilmesi ve fiile ihtiyaç duymaması. İlki, insanın bilinci diğeri de hayatını sürdürmesi için gereken biyolojik ve psikolojik gereksinimleriyle ilgilidir. Kâdî, duyulur âlemde gerçekleşen bu hadiseyi gayb âlemine de tatbik eder ve Allah Teâlâ'nın güdülere benzer sebeplerden dolayı fiil yaptığını söyler. Ancak insandan farklı olarak O'nun fiilinin yanılma (*sehv*) ya da buna benzer biçimde meydana gelmesi doğru olmaz. İnsan davranışının güdülere göre gerçekleştiği ve bu sebeple de kötü olarak nitelendiği anlaşıldığında, Allah'ın kötü fiiller üzerinde tesirinin olmadığı da ortaya konmuş olur.[50]

1.3. Güdülerin Özellikleri

Kâdî Abdülcebbâr, güdülerden bahsettiği yerlerde, insanı fiile yönelten bu iç güçlerin özelliklerine dair bilgiler de vermektedir.

1.3.1. Davranışa Kaynaklık Etme

Buna göre güdüler insanın psikolojik muhtevasında, davranışın kaynağını ve başlangıç noktasını oluşturur. Fiilin ortaya çıkış anından itibaren geriye doğru gidildiğinde, nihayetinde güdülere ulaşılır. Her fiilin öncesinde mutlaka, fayda elde etmeye ya da zarardan kaçınmaya yönelik bir güdü bulunur. İnsana fiil yapma yeteneği ve gücü veren Allah, onu doğuştan bu özellikle var kılmıştır. Güdüler canlı organizmanın fiziksel hareketini sağlayan iç muharrik güçlerdir. Ancak bunlar davranışın oluşumunda tek başlarına bir anlam ifade etmezler;

[50] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 254-255.

diğer güçler tarafından takip edilmeleri gerekir. Zihinsel fiiller (*ef'âl-i kulûb*) kategorisinde yer alan güdüler, insanın motor hareketleri (*ızṭırârî*) değil de, tercihe bağlı (*ihtiyârî*) hareketleri üzerinde etkilidir. Böylece, bilgi, kudret ve irade ile irtibatlı bir şekilde çalışarak azaların fiillerinin gerçekleşmesine imkân sağlarlar. Kâdî, teselsüle kapı açmamak adına, tüm güdülerin Allah Teâlâ'nın fiilinden meydana gelen asıl bir güdüde zorunlu olarak sona erdiğini belirtir.[51] Bu durumda, güdülerin sevk ettiği fiilin de O'na ait olması gerekeceği şeklindeki bir itiraza ise şöyle cevap verir:

> Şayet [bu] güdü, fiili zorunlu kılan bir güdü olsaydı, şüphesiz dedikleriniz zorunlu olurdu. Değilse, güdüler [fiile etkisi bakımından] kudret konumunda bulunur. Yüce Allah'ın bizde yarattığı kudret aracılığıyla yaptığımız fiil de böyledir. Kudret ile yapılan fiil, Allah'ın yarattığı bir fiil olmadığında, güdüler de aynı konumda bulunur. Şayet kudret fiili zorunlu kılsaydı, onun meydana getirdiği fiil de Allah tarafından yaratılmış olurdu ki, Cebriyye'nin kabul ettiği görüş de budur.[52]

Mu'tezile, cebre düşmemek için, ilâhî iradenin fiile olan müdahalesini belirlemiştir. Bu sebeple yaratma sıfatının insan kudretine ve güdülerine olan nispeti aynıdır, her ikisi de Allah tarafından yaratılır. Ancak bu, fiil üzerinde insan fâiliyyeti ve sorumluluğu ile çelişen bir hâl oluşturmaz. İnsan, fiil yapma gücünü ifade eden kudretini dilediği yönde hareket ettirebilir ki güdüler için de durum aynıdır. İlâhî iradenin ne kudretin ne de güdülerin tasarrufları ve yönelimleri üzerinde etkisi vardır.

1.3.2. Davranışla Uyumlu Olma

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fiilin insana âidiyeti, onun şartlarına (*aḥvâl*) uygun biçimde gerçekleşmesine bağlıdır. Bu ise fiilin, failin bilgisi, kanaati ve zannı ile irtibatlı olmasını gerektirir. Tüm beşerî davranışlar, failin yönelim ve güdülerine göre ger-

---

51 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 345.

52 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 78.

çekleşir. Gözümüzü açtığımızda idrak ettiğimiz nesneler (*müdrekât*) hakkında bizde oluşan bilgi de böyledir. Bir fiili yapmaya mecbur bırakılan kişinin (*mülce'*) durumu da güdülere uygun gerçekleşir. Varlıkların baskı altında olmaları ya da istedikleri gibi davranamamaları, güdülerin fiile olan etkisine engel olmaz. Kâdî buna örnek olarak, başkalarının talimatına bağlı olarak hareket eden köle ve hayvanın fiilini gösterir. Kölenin fiili efendisinin, hayvanınki ise binicisinin güdüleri tarafından harekete geçirilir. Dolayısıyla bunların da güdülere sahip kimselerin fiili olduğuna hükmetmek gerekir. Bilgi, biz istesek de istemesek de idrak anında gerçekleşen zorunlu bir fiil olduğundan, onun başka birine ait olduğuna delil getirmek daha doğrudur. Gözümüzü açtığımızda nesneleri görmekten hâsıl olan bilgi, irademiz dışında gerçekleştiğinden faile nisbet edilemez. Kâdî'ye göre yukarıda sıralanan ve farklı şekillerde oluşan tüm fiiller, failin güdüleri aracılığıyla gerçekleşir.[53] O, normal yaşamda bu genel kurala uymayan örneklerin varlığının da farkındadır. Bu sebeple; uyuyan (*nâ'im*), bilinçsizce hareket eden (*sâhî*) ve mecbur bırakılan (*mülce'*) kimselerin fiilleri üzerinde durur ve bunların da gerçek manada (*muḥaḳḳaḳan*) olmasa da hükmen (*'alâ ḥaddi't-taḳdîr*) failin kasıt ve güdülerine göre gerçekleştiğini ispatlar. Kâdî, faili "fiilini güdülerine göre gerçekleştiren kimse" olarak tanımlamadığını da belirtir.[54] Zira onun fail tanımında öncelikle vurgulanması gereken özellik, güdüler değil kudrettir. Bu nedenle kudret ile güdüler mukayese edildiğinde, fiilin kudret tarafından gerçekleştirildiğini ancak neticenin oluşumunda "güdülere uygunluğun" etkili olduğunu belirtmek gerekir.

1.3.3. Aynı Fiili Yapan Faillerin Güdülerinin Ortaklığı

Kâdî Abdülcebbâr'a göre benzer fiili yapan faillerin güdüleri de aynıdır. Yemek yiyen, hareket eden, duran, cinsel ihtiyaçlarını karşılayan kimseler aynı güdüler tarafından harekete ge-

[53] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 78.
[54] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 79.

çirilmiştir. Her güdünün kişiyi sevk ettiği bir davranış vardır; kaçma güdüsü ile yemek yeme güdüsü sadece güdü olmak bakımından ortaktır ancak faaliyet alanları başkadır. İnsanı davranışa sevk eden güdüler ise çok çeşitli olabilir ki, müellifin kelimeyi daha ziyade çoğul (*devâî* şeklinde) kullanmasının sebebi de budur. Bunun gibi güdüler, insanın sadece kendi davranışına değil başkasınınkine de tesir ederler. Bunun için farklı iki kişinin güdülerinin aynı doğrultuda ve birbiriyle uyumlu olması yeterlidir. Meselâ güdüler tarafından yemeye sevk edilen kişi, bir başkasını da aynı fiile güdüleyebilir. Kâdî'ye göre güdüler bir başkasını fiile zorlayabilir; bir hayvanı ya da köleyi takat getiremeyeceği bir işi yapmaya mecbur bırakabilir. Ancak bu güdüler ile fiile zorlanan kimsenin ki arasında bir mutâbakat olmalıdır. O, böyle bir davranışa örnek olarak, binicisi tarafından aslandan kaçma yönünde hareket ettirilen hayvanı gösterir. Şayet bu hayvanın güdüsü, binicisiyle aynı istikamette değilse sonuç hiçbir şekilde gerçekleşmeyecektir.[55]

1.3.4. Güdülerin Sorumlulukla Bağlantısı

Kâdî Abdülcebbâr, güdüler ile teklîf konusunu da bağlantılı kılmıştır. Ona göre, Allah Teâlâ'nın kullarını şer'î konularla yükümlü tutması için, kişinin güdülerinin olması zorunludur. Zira akıl sahibi kimse, kendisi için temel bir mükellefiyet olan Allah'ı bilmeye (*ma'rifetullâh*) götüren düşünmeyi (*nazar*) terk ettiğinde oluşacak endişeyi, ayrıca onu düşünmeye götüren yolu ve ulaştıracağı bilgileri ancak kendisinde bir güdü (*dâ'î*) ya da onun yerine geçen bir şey (*hâtır*) olduğunda bilebilmektedir. Bundan dolayı sorumluluk da ancak güdü varsa gerekli olur.[56] Allah Teâlâ, sevaba teşvik etmek ve ceza ile korkutmak için ve bir lütuf olarak, mükelleflerin ibadetlere yönelik güdülerini güçlendirir. Böylece insan, davranışa sevk eden farklı güdüler

---

55 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 78.

56 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* thk. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.), 12 (*en-Naẓar ve'l-ma 'ârif*)/389.

içinden doğru olanı seçmeye eğilimli olur. Güdülerden yoksun olan bir insan ise herhangi bir davranışı yapmayı seçemez. Bunun gibi, bazı durumlarda arzu (*şehvet*) vb. unsurlar, güdülere baskın gelir ve davranışın gerçekleşmesini engelleyebilir.[57]

Müellife göre, teklîfte yer alan meşakkat, nefsin kaçındığı/sakındığı/uzak kalmaya çalıştığı ve terk etmeyi istediği bir fiili yaparken ortaya çıkar. Bu güçlük ya fiilin kendisinde ya da -bilgiye götüren akıl yürütme gibi- ona ulaştıran şeyde (*sebeb*) bulunur. İnsanın davranış hususunda özgür olması da güdülerinin iyi ya da kötü fiiller arasında gidip gelmesini (*tereddüd*) gerektirir. Bu durumda insan sorumluluğu, davranışa yönelik zıt güdülerin bulunmasına bağlıdır. Kişi bir fiili yapmaya yönelse de (*dâ'î*), yapmayıp kaçınsa da (*sârif*) güdüler devreye girer. İnsan davranışında bulunan meşakkat, onun içinde yer alan güdüler ile sakınma (*nefret*) ve istek/arzu (*şehvet*) arasında bulunan özgür tercihte gizlenir. Bu sebeple fiillerinde meşakkat olmayan cennetlikler mükellef değildirler. Allah onların her istediğini yaratır, meşakkat yoksa teklîfin de olduğunda söz edilemez.[58]

Güdülerin çoğunu bilmesi aklın yetkinliğini (*kemâlü'l-ʿaḳl*) gösteren bir hususiyettir. Çünkü ilâhî lütufları bilmek ancak akılla mümkündür. Kişi, zararına ve faydasına olan işleri, sırf zarar olan işlerden kaçınmak ve sırf faydalı olan işlere yönelmek gerektiğini bilmediğinde, teklîfin ilkeleri ile onun üzerine bina edilen hususlar da mümkün olmaz. Bu durumda zorlama (*ilcâ'*) ve özgürlük (*taḫliye*) ile övgü (*medḥ*) ve yergi (*ẕemm*) olan şeylere yönelme ile bunları ortadan kaldıran şeyler arasındaki fark da anlaşılamaz.[59]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, güdülerinin farkında olmayan bir kimsenin mükellef tutulması da söz konusu olmaz. Zira teklîfi gerekli kılan akıl yürütme ancak *dâ'î* ve *hâtır* sayesinde gerçek-

---

57 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/187.

58 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 12.

59 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 11 (*et-Teklîf*)/385.

leşebilir. Böylece insan, âkıbeti konusunda ümit ya da korku taşıyabilir, iyi ve kötünün şartları ve keyfiyeti hakkında bilgi edinebilir. Bu sebeple Allah'ı bilmek ve bunun gereklerini yapmak ancak kişinin idrak mekanizmasının ve duyu organlarının sağlıklı çalışmasıyla mümkün olur.[60]

Kâdî'ye göre mükellefin güdüleri olmalı, yükümlü tutulduğu işi bilmeli ve her tür zorlamadan (*ilcâ'*) uzak bulunmalıdır. Neticede mükellef, fiili yapma ya da terk etme konusunda özgür olan kişidir. Teklîf için güdünün varlığı şarttır. Çünkü güdü kişiyi iradeye, irade de fiil ya da terke sevk eder. Bu nedenle fiile sevk eden güdünün faili iradeyi kullanmaya yönlendirdiği, fiilden alıkoyan güdünün de (*sârif*) faili iradeden alıkoyduğu söylenir. Böylece güdüler, kalbin fiilleri üzerinde doğrudan, azaların fiilleri üzerinde ise dolaylı yoldan etkili olmaktadır.[61]

Güdüler Mu'tezile'de ilâhî lütuf teorisi ile de ilgilidir. Buna göre insan, güdüleri sayesinde bu lütfu elde etmeye çalışmakta ve yine bu güdüler sayesinde kötü fiillere yönelmeyerek lütfe nail olamaktadır. Zira Mu'tezile'de lütuf, kulu itaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran şeydir. Mükellef onunla tâati seçmeye ve masiyetten uzaklaşmaya kendini yakın hisseder.[62] Bu sebeple insanı bir fiili işlemeye yaklaştıran veya onu kötülük işlemekten uzaklaştıran lütfa "yaklaştıran (*muḳarrib*)" lütuf; ecel, rızık, kudret, akıl, organ gibi kendileri ile güzel işler yapılan veya yapılması kendilerine bağlı olan lutfa ise "gerçekleştirici/gerçekleştiren (*muḥaṣṣıl*)" lütuf denir. Buradaki yaklaştırma veya manileri ortadan kaldırma Allah'ın fiili ile olabileceği gibi, insanın kendisinin veya başkalarının fiili de olabilir. Kâdî, Allah'ın insanları güdüler aracılığıyla yükümlülüklerini yerine getirmeye sevk ettiğini de belirtir.[63]

---

60 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/386-392; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 178.

61 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/400.

62 Lütuf-*dâ'î* ilişkisi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 33. Lütuf için ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 518.

63 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/293. Bu hususta ayrıca bk. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık,* 297.

1.4. Güdülerle İlgili Kavramlar

1.4.1. Kasd

Kasd sözlükte "yönelmek, azmetmek, orta ve doğru yolu tutmak" gibi anlamlara gelir.[64] Terim olarak ise bir kimsenin istek ve iradesinin bir fiile ait sonuca yönelmesini ifade eder. *Kasd*; niyet, azim, irade, ihtiyar, *ʿamd* ve rıza gibi insanın iç dünyasına ait sübjektif durumları tanımlayan kavramlarla yakın anlam ilişkisi içinde bulunur.[65] Niyet ve *kasd* çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, kasdın mücerret yöneliş, niyetin ise bu yönelişin arkasında olan ve ona manevî ve olumlu bir nitelik kazandıran sâik (*bâʿis*) olduğunu söyleyerek, kastı niyetten daha kapsamlı görenler de vardır. Kişilerin iç dünyasının ve davranışların samimiyetle yapılmasının taşıdığı önem sebebiyle, niyet, kasıt, ihtiyar, irade, rıza ve taammüd gibi kelimelerin dinî öğretide sıkça kullanıldığı ve giderek kavramlaşarak bunlarla inanç ve ibadetlerden muâmelat ve ukûbata kadar kişilerin dinî ve hukukî sorumluluklarını çerçeveleyen ve dışa akseden davranışlarını değerlendiren bir doktrinin oluşturulduğu görülür.[66]

Kâdî *kasd*ı, failin kendi ya da müsebbebinin durumuna uygun olan fiili irade etmesi şeklinde tanımlar[67] ve bir çok yerde *ḳaṣıd* ile güdüleri (*devâʿî*) birlikte kullanır. Her iki kavram da, henüz irade aşamasına geçmeden önce davranışa etki eden ve onun yönünü belirleyen unsurlardır. Bu sebeple güdü-fiil ilişkisini anlamak için failin bilinçli yönelimini ifade eden *kasd* kavramını aydınlatmak gerekir. İrade, kişinin belirli bir konu hakkında karar vermesini, onun bir fiili tercih etmesini, *kasd* ise bu fiilin sonucuna yönelişini ifade ettiğinden, *kasd* iradeye göre daha özel bir anlam taşır. İhtiyâr ise iki şeyden birini diğe-

---

64 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 5/3642.

65 Kâdî Abdülcebbâr'in bu kavramlara verdiği anlamlar için bk. *el-Muhît bi't-teklîf*, 290-291.

66 Ali Şafak, "Kasıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 29/559-560.

67 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. George C. Anawati (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962), 6-2 (*el-İrâde*)/58; a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf* 291.

rine tercih etmeyi ve hukukî işlemin sebebine yönelik iradeyi ifade etmesi yönüyle kasıttan ayrılır.

Kâdî'nin *kasd*ı güdüden önce ve birlikte kullanmasının çeşitli nedenleri vardır. Bu kavramların birlikte geçtiği yerler, genelde nedensellik teorisinde (*tevlîd*) olduğu gibi, insan sorumluluğu ile alakalı hususlardır. Böylece müellif, güdü kelimesinde mevcut olan istem dışı davranışı, *kasd* ile bilinçli bir forma sokmaya çalışır. Zira irade *devâ'î* ile *kasd* arasına girerek davranışın bir hüküm ve değer kazanmasını sağlar. Böylece *kasd* fiilin safhaları içinde fizik âleme en yakın olan aşamayı teşkil eder. Güdüler, ihtiyaçlar doğrultusunda organizmayı hareketlendiren iç mekanizmayı tetikler; bilinç (bilgi, kanaat ve zan) faili eyleme sevk eden bu iç unsurların fayda ve zarar ekseninde işlevini yerine getirmesini ya da etkisiz kalmasını sağlar; irade ise tüm bu süreç içinde kasdı devreye sokarak, artık hüküm ve sorumluluk aşamasının başladığını gösterir. Bu noktadan sonra davranış, dış dünyada vücut bularak somut bir neticeye dönüşür. Zira davranışın hukukî sonuçlar doğurması için kuvveden fiile çıkması ve dışarıda var olması gerekir. Kâdî *kasd*ın failin güdüler doğrultusunda yaptığı bir fiili olduğunu da çeşitli şekillerde ispatlamaktadır.[68]

1.4.2. Hâtır

Kâdî Abdülcebbâr'ın fiil sisteminde, teklîf açısından güdülere benzer bir fonksiyona sahip kavramlardan biri de *hâtır*dır. *Hâṭır*; "aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak" anlamındaki *ḫuṭûr* kökünden türemiş olup, insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi veya kötü düşünceleri ifade eder. Mu'tezile bu kavramı genelde çoğul olarak *ḫavâṭır* biçiminde kullanır ve Allah'ın varlığına yönelik istidlallerde önemli yer verir. Sünnî kelâmcılar da *ḫavâṭır*ın varlığını kabul ederler.[69]

---

[68] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.), 8 (*el-Maḫlûḳ*)/43-44.

[69] Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523. Hâtır kavramı hakkında bilgi için ayrıca

Mu'tezile âlimleri, *ḫavâṭır*ın nitelikleri konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürerler. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre Allah, akıl yürütme yeteneği olan bir insanın kalbinde onu imtihana tâbi tutmak için hem itaat hem de isyan *hâtır*ı yaratır. İhtiyarın sahih olması için biri harekete geçmeyi diğeri de geri durmayı emreden iki *hâtır* gereklidir.[70] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise Allah'ın insanın kalbinde, onu düşünmeye sevk eden ve kendisine itaat etmeye çağıran bir *hâtır* yarattığını, şeytanın ise kişiyi itaatten saptırmaya çalışan ikinci bir *ḫâtır*ı ona telkin ettiğini söyler. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim ise *hâtır*ın faili konusunda tartışmışlardır. Ebû Ali zan ve kanaat türünden olan *hâtır*ın insana ait olduğunu söylerken Ebû Hâşim, *hâtır*ın kelâm türünden olduğunu, dolayısıyla da ilâhî bir fiil olarak görülmesi gerektiği kanaatindedir.[71] Mu'tezile içinde *ḫavâṭır*ın varlığını kabul etmeyenler de bulunur.[72]

Kâdî Abdülcebbâr, ḫavâṭır konusunda selefleri Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Ali'ye yakın bir görüşü benimsemiştir. Buna göre insanın akıl yürütme eylemine girişmesi, bu işi terk ettiği taktirde zarar göreceği endişesine bağlıdır. Mükellefte bu endişe ya doğrudan Allah ya da bir melek tarafından onun kalbine bırakılan bir *hâtır* ile gerçekleşir.[73] Akıl sahibi, düşünmeyi (*nazar*) terk ettiğinde oluşan korkuyu (*ḫavf*), düşünmeye götüren yolu ve onun ulaştıracağı bilgileri, ancak kendisine bir güdü (*dâ'î*) yahut onun yerine geçen *hâtır* olduğunda bilir. Bu sebeple kişide teklî-

bk. Abdülgaffar Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 29-56. Ayrıca bk., H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 478-492.

70 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Ebî Bişr el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 427-428; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), cilt/41.

71 Bu hususta detaylı açıklamalar için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 171 vd.

72 bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 429.

73 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 17-18, 26-27.

fin varlığı için güdü ya da *hâtır* olmalıdır.[74] Kâdî *hâtır* ve *devâî* arasında belirgin bir fark gözetmektedir. İnsanın kalbinde bulunan güdüler, insan tarafından harekete geçirilirken, yine kalpte bulunan ve zorunlu bir bilgi mesabesinde olan *hâtır*, Allah tarafından yaratılır. Böylece O, bizi uyararak, irademizi ve fiillerimizi etkiler. *Hâtır* bir tür iç ses ve uyarı; *devâî* ise fiilin iç muharrikidir. *Hâtır* fiili başlatamaz ancak yönünü tayin etmede etkilidir.[75] Kâdî *dâî*nin fiile sevk ettiğinde *hâtır*a ihtiyaç duyulmayacağı hususunda Cübbâîlerin ittifak ettiğini de kaydeder. [76]

Kâdî'ye göre *hâtır*, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmeyi zorunlu kıldığında, bunun akabinde kişide, itaat ederse sevap, kötülük işlerse ceza elde edeceği bilgisini de zorunlu kılar. Zira mükellef, bunu bildiğinde, itaat etmeye yakın olurken, kötülük yapmaktan da uzaklaşır. Diğer bir deyişle ödül ve ceza ile bunların hak ediliş keyfiyeti hakkındaki bilgi ancak Allah'ın varlığını, birliğini, adaletini, hakîm olduğunu ve kabîhi işlemeyeceğini bildikten sonra oluşur. Çünkü insan Allah'ın hakîm olduğunu bilmezse, O'nun kulunu mükellef tutacağını fakat sevap vermeyeceğini, hatta itaatkâr ve isyankârı eşit tutacağını, bunun gibi isyankâra sevap verip, itaatkârı ikâba çarptırabileceğini caiz görür. Bu sebeple Allah'ın kişiye fayda vermek için onu mükellef kıldığını, terk edilmesi zararlı olduğu için de vâcibi kişiye yüklediğini bilmek için öncelikle O'nun hakîm olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla lütuf olan bu iki bilginin varlığı, ancak ilk bilgi ile tamam olduğunda, bu ilk bilgiler de kesinlikle vâciptir. Çünkü kula vâcip olan fiili tamamlayan fiiller de, onun gibi vâciptir.[77] Kâdî insanı iyi bir fiile sevk edecek olacak *hâtır*ın şartlarını da sıralamaktadır.[78]

---

[74] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/164, 389.

[75] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/88; ayrıca bk. a. mlf, *el-Muğnî*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1961), 7 (*Ḫalḳu'l-Ḳur'ân*)/16 ve *el-Muğnî*, 12/142, 386-443.

[76] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 27.

[77] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/401, 415-416. Ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 182-183.

[78] Bu şartlar; a) *ḫâṭır*ın, nazar ve marifetin zorunluluğunu iyi kılan bir yön ifade etmesi, b) *ḫâṭır*ın kişiye vâcib kıldığı bilgi aracılığıyla diğer vâcib bilgilerin de

1.4.3. Garaz

Kâdî Abdülcebbâr'ın fiil teorisinde güdüler ile failin *ġaraż*ı arasında da yakın ilişki bulunur. Sözlükte; "maksat, gaye, amaç" anlamlarına gelen *ġaraż*; ıstılah olarak "tutum ve davranışların kendisine yöneldiği nihaî hedef, gâî sebep" anlamında kullanılan bir felsefe ve kelâm terimidir. *Ġaraż*, faili fiile sevk eden şey ve fiilin ilk muharrikidir.[79]

Kâdî eserlerinde *ġaraż* ve güdü kavramlarını birbirinden ayırt ederek aralarındaki farka dikkat çekmiştir. *Ġaraż*, failin davranışın yapılmasına neden olan şeyi önceden bilmesidir; bir bakıma fiilin yapılma amacıdır. Dolayısıyla Kâdî'nin sisteminde *ġaraż*, güdülere kıyasla daha özel bir mana taşır. Failin davranışının ileride meydana gelmesi beklenen bir sonucu olunca, fiildeki *ġaraż*ın da ileride gerçekleşecek bu hadise olduğu söylenir. Davranışını bilinçli olarak yapan bir kimse, güdülerin sevk ettiği alternatifler içinden bir seçim yaparak amaçladığı işe (*fîhi ġaraż*) yönelir. Failin güdüler olmadan fiilini yapması mümkünse de, bu tür bir fiilde ya da bununla bağlantılı işlerde amaç (*ġaraż*) olmaz. Bir sebep aracılığıyla gerçekleşen dolaylı bir fiilde ise kişi bu sebebe tevessül ettikten sonra, sonuç onun amacının aksine gerçekleşebilir. Ancak bu durumda da fiilin faile ait olduğunu söylemek gerekir.[80]

Kâdî, Yüce Allah'ın da *ġaraż*ından bahsetmek gerektiğini söyler. O'nun insanları sorumlu tutmaktaki (*teklîf*) garazı

---

zorunluluğunu içermesi, c) *ḫâṭır*ın nazar ve marifetin terkedilmesine yönelik bir korku içermesi, d) *ḫâṭır*ın vâcib kıldığı bilgilerin, belirli bir sırada gerçekleşmesi. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/414. Bu şartların değerlendirilmesi içi bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 179-186. İlahi uyarıcı ya da vicdan anlamında hâtır kavramına odaklanan bir yazı için bk. Demir, Osman, "Kadi Abdülcebbâr'da İlahi Uyarıcı ya da Vicdan: Hatır Kavramı Etrafında Bir İnceleme, İslam Düşüncesinden Vicdan Kavramı içinde, ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar, İstanbul: İlem Yayınları, 2023, s. 179-214. Bu konuda güncel bir çalışma için ise bk. Durmuş, Nuray, İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Meselesi, Ankara: Fecr Yayınları, 2025.

79 Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfi ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1249.

80 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/53-54.

onlara sevap kazandırmaktır. O, kullarına mükâfat vermek istediği için onlara bazı mükellefiyetler yüklemiş ve böylece lütufta da bulunmuştur. Zira teklifin nihaî amacı, insanların cennette mükâfat görmesidir. Allah'ın insanlara dünyada acı çektirmesinin *ġarażı da* onlara bu eleme karşılık ya bu dünyada ya da ötede bir bedel (*ʿivaż/taʿvîż*) ödemek ya da lütufta bulunmaktır. Çünkü insanlar, çektikleri acıların bir karşılığı (*ʿivaż*) olarak bu dünyada ya da ötede lütfa nail olmaktadırlar.[81] Kâdî'ye göre *ġarażın* asıl manası budur ve başka manada kullanıldığında ise mecazen yorumlanması gerekir.[82] Eş'arîler ise ilâhî fiillerin herhangi bir *ġaraż* ile gerekçelendirilmesini doğru bulmazlar.[83]

Kâdî'ye göre hakîm olan Allah'ın *ġarażının* övgüye layık (*maḥmûd*) olduğunu söyleyen kişi, bununla Allah'ın fiilinin güzel ve hikmetli olduğunu kastetmektedir. Bunun aksine, fiilin güzel ve hikmetli olmadığı durumlarda ise bu *ġaraẓın* yergiye konu (*meẕmûm*) olması da mümkündür. Bu, Allah'ın alem üzerindeki tasarrufu ve bu bağlamda ortaya konulan eylemlerin iyi/doğru (*ṣalâḥ*) ya da kötü/yanlış (*fesâd*) olması hakkında söylenebilecekler ile benzerlik arz etmektedir. Kul için aslah olanı yapmayı Allah'a zorunlu kılan kişi "aslahı yapmanın övülen bir *ġarażа* götürdüğü için zorunlu olduğu" veya buna benzer bir gerekçe ile zorunlu olduğunu savunuyor ise, bu fiilin Allah'ın muradına uygun olması gerekir. Şayet bu [murad] kişinin Allah'a vâcib gördüğü aslahı yaratmanın zorunluluğunu gerektiriyor ise böyle bir gerekçelendirmeyi kabul etmek mümkün olacaktır; aksi takdirde bu söylem anlamsız hâle gelir.

---

81 Mu'tezile'de *ta'vîż* ya da *ʿivaż*, adalet ilkesiyle bağlantılı bir kavramdır. Buna göre Allah Teâlâ'nın kulunun menfaatini gözetmesi ve ona adaletle davranması vâcib olduğundan, bu dünyada acı ve ıstırap çeken müminlere karşılık olarak ahirette bedel ödemesi gerekir. bk. Çelebi, "İvaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 23/488-490.

82 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/44-45.

83 *Ġaraż* konusunda farklı görüşler için bk. Tehânevî, *Mevsûʿatü Keşşâf*, 2/1249-1250.

1.4.4. Şehvet

Kâdî Abdülcebbâr insan fiiline etki eden psikolojik etkenleri izah ederken *iştihâ*/*şehvet* ve *nüfûr*/*nefret* kelimelerine de değinir ve bunların güdülerle irtibatını kurar. Sözlükte "bir şeyi isteme, sevme, arzulama, şiddetli arzu, tutku" gibi anlamlara gelen şehvet, "nefsin kendisi için uygun olanı talep etmek üzere harekete geçmesi ve kişinin duyusal zevklere duyduğu güçlü arzu, hazza ulaşmak için gerekli veya faydalı olduğuna inanılan şeylere doğru tahrik eden güç" şeklinde tanımlanmıştır. Aynı kökten gelen iştihâ, alelade arzuyu, *şehvân* ve *şehvânî*, bir şeyi şiddetle arzulayan kimseyi, *şehî* ve *müştehâ* ise arzulanan şeyi ifade eder.[84]

Kâdî'nin terminolojisinde, şehvet, insan tabiatında bulunan bir meyil olup, onun arzuladığı davranışları yapma yönünde eğilim göstermesi; *nüfûr* ise onun bir şeyden rahatsızlık duyup kaçınması anlamına gelir.[85] Zira insan davranışı temelde fayda ve zarar odaklı faaliyetlerdir; kişinin faydalı olana yönelmesi ve zararlıdan kaçınması ise neticede haz elde etmek ve acıdan uzaklaşmak içindir.[86]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre insan şehvet sahibi olduğunu zorunlu olarak bilir. Bu durum, tatlı ve ekşinin ne olduğunu bilmeye benzer. Çünkü insan bir şeyi arzuladığında, kendisinde meydana gelen değişimlerin farkındadır. Bazı şeyleri diğerlerine göre daha çok arzulayabilir ya da aynı şeye yönelik arzusu zamanla değişebilir.[87] Kişi sadece algı sınırları içinde olan nesnelere karşı iştah duyabilir. Hatta bazen bir şeye gerçek manada iştah duymadığı halde, böyle olduğunu bile zannedebilir. Buna

---

[84] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 170; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâf*, 1/1044; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2354-2355. Şehvet hakkında detaylı bilgi için bk. Faruk Beşer, "Şehvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/476.

[85] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* 501.

[86] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* thk. M. Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 4 (*Rü'yetü'l-Bârî*)/17.

[87] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/19.

göre iradi bir fiil olmayan arzuyu (*şehvet*) iradeden ayırt etmek gerekir. O, hocası Ebû Hâşim gibi arzuyu daha ziyade bedenin gereksinim duyduğu fiziksel ihtiyaçlarla bağlantılı görmüştür. Bu durumda, bedenin ihtiyaçları arttığında buna yönelik arzu da artacaktır. Davranışın gerçekleşmesi kudret ve iradeye bağlı ise şehvetin ortaya çıkması da bedene ve onun ihtiyaçlarının zuhuruna bağlıdır.[88] İnsanda şehvet/arzu mekanizmasının çalışması, bedenin sağlıklı olduğunu gösterir. Meselâ gıdaya duyulan arzu, bedenin açlık dürtüsünü gidermesini ve hayatta kalmasını, cinsel arzular ise neslin devamını sağlamaktadır. Güdüler gibi arzular da ortak işleve sahip olsalar da farklı türde bulunabilir. Bu durumda arzuların beden üzerindeki etkileri, arzunun türüne ve gücüne göre değişir. Ayrıca arzu harekete geçtiğinde, bedenin buna karşılık vermesi gerekir.[89] Arzular insan üzerinde oldukça etkili olan güçlerdir. Bu sebeple suyu arzulayan kişi her şeye rağmen onu elde eder; bunun gibi câriyeye arzu duyan kişi de, değerinin azlığını ya da çokluğunu dikkate almadan onu elde etmek için elinden geleni yapar.[90] Güdüler, failin faydasına ya da zararına olan işlerle bağlantılıdır, kişinin bir işi arzulamasının ise fiil üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur. Zira kişi fiili arzulasa da, onda zarar olduğunu var saydığında güdüler bu onu bu davranışı yapmaya sevk etmez.[91]

Doğal arzu hâli olan bu şehvet, vücudun biyolojik ihtiyaçlarıyla ilgili olduğundan güdülerden farklıdır. Bununla birlikte güdüler gibi davranışı harekete geçiren bir etkisi vardır. Ancak arzular güdülere tâbidir, onun davranışa dönüşmesi, güdülerin başlattığı bir sürecin sonunda kasıtlı biçimde yapılmasına bağlıdır. Arzular, bedenin doğal hareketinin sonucu olan zorunlu fiiller kategorisindedir, ancak onlar tarafından harekete geçi-

88 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/26.

89 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/27.

90 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/20. Kâdî'de şehvet ve nefret kavramlarının detaylı incelenmesi için bk. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*: *Kâdî Abdülcebbâr Örneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 236-243.

91 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/381.

rilen fiil, neticesi itibarıyla sorumluluk doğurur. Şöyle ki, bir kimse fiziksel ihtiyacının giderilmesini arzuladığında, bu istek kişinin güdü mekanizmasını, o da bilinç, kudret ve irade güçlerini devreye sokar. Böylece zorunlu fiil, süreç içinde iradî bir eyleme dönüşerek bilinçli bir davranış hâline gelir. İnsan her arzu duyduğu şeyi yapmaz; bunlar içinden güdülerine uygun ve bilgisi doğrultusunda olanları yapmaya yönelir. Bu sebeple şehvet ile irade birbirinden oldukça farklıdır.[92]

Kâdî, arzu hâlini irade ve temenniden de ayırmaya çalışır. Ona göre temel fark, şehvetin daha ziyade bedenin fizikî ihtiyaçları ile ilgili olması, iradenin ise bir tür seçimden ibaret bulunmasıdır. Bu sebeple irade insanın fiilidir şehvet ise böyle değildir. Kötülüğü irade etmek kötülük ile bağlantılı olduğu için kötüdür, kötülüğe şehvet duymak ise böyle değildir. Kişinin arzuyu seçmeme gibi bir şansı bulunmamaktadır. Arzu, bedenin doğal ihtiyaçlarının bir sonucudur. Kâdî Abdülcebbâr arzu-irade mukayesesini birçok açıdan yapmaktadır. Buna göre irade edilen fiil çok yönlü olabilir, şehvette ise ancak fiilin faydalı yönü vardır. İnsan ulaşamayacağı fiilleri de irade edebilir, şehvet ise böyle değildir. Bunun gibi irade başkasının fiili üzerinde de etkilidir, arzu ise ancak insanın kendi fiili üzerinde gerçekleşir. Bir şeyden lezzet alma, şehvetin bir sonucudur; iradenin ise sonucu değildir.[93]

Kâdî'ye göre şehvet zorunlu bir fiil olduğu için Yüce Allah'ın şehvet ve lezzet sâikiyle fiil yapması söz konusu değildir. Bu durum O'nu, bir şeyi yapmaya mecbur kalan (*mülce'*) bir fail derekesine düşürecektir.[94] O, irade ve şehvet arasında benzerlikler de görmektedir. Zira irade çoğunlukla şehvetten ayrılmadığı gibi güdülerden de ayrılmaz. Güdüler insanda varlığını sürdürür ve kişi onun sevk ettiği fiili dilemedikçe ya da seçmedikçe fail olamaz. Bu, önünde yemek olan ve onu yediğinde fayda gö-

92 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/9; 35-37; Hourani, *Islamic Rationalism*, 82.
93 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/35-36.
94 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/20-21.

receğini bilen kimse gibidir; güdüler kişiyi bu yemeği yemeye sevk eder; ancak kişi onu yemeyi o an değil de diğer bir vakitte yemeyi tercih edebilir. Böyle bir hâlde güdüleri birbirine denk de olabilir ve insan bunlardan birini seçmek durumunda kalabilir: Yırtıcı hayvandan kaçan ve önünde mevcut iki yolda birine giren kimse gibi.[95]

[95] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 263-264.

BİRİNCİ BÖLÜM

FİKRÎ ve TARİHÎ ARKA PLAN

A. Fikrî Arka Plan

Çalışmanın bu bölümünde, Kâdî Abdülcebbâr'ın sisteminde insan davranışına ve buna güdülerin etkisine verdiği önemi daha iyi anlamak ve mukayeseye zemin teşkil etmesi bakımından, fikri bir arka plan verilecektir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin insana ve onun davranışına olan ilgisi, bunun fikrî ve kültürel temelleri, bu doğrultudaki mücadelesi, ortaya attıkları teoriler genel olarak izah edilecektir.

1. Mu'tezile ve İnsan

Tüm semavî dinlerin merkezinde tanrı inancı bulunur. Allah tasavvuru, konumu ve etkisi itibarıyla, insanın düşüncelerini, dünya görüşünü, varlıklarla iletişim kurma biçimini ve davranışlarını doğrudan etkiler. Bunun gibi insan, onu var eden, deneyen, denetleyen, türlü imkânlar ve özellikler veren ve bunları kullanma durumuna göre ahirette hesaba çekecek olan varlığı bilmek ve tanımak ister. Dini metinler ve bunların ilk müfessiri olan peygamberler, öncelikle Allah'ı tanıtma ve buna yönelik ilgi ve meraklara cevap verme vazifelerini yerine getirirler. İnsanın elçiler yoluyla kendilerine iletilen mesajları hem itikad hem de amel planında doğru anlaması ve uygulaması, hidayete ermelerinin en önemli şartıdır. Nitekim esmâ-i hüsnâdan, "doğruya ileten, yol gösteren" anlamlarına gelen "el-Hâdî" ismi, âyetlerde sadece ilâhî bir isim olarak değil, peygamberlerin ve ilâhî kitapların sıfatı olarak da geçer. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ı bize tanıtan kavramlar, esmâ-i hüsnâ başlığı

altında zikredilir. İnsanoğlu ona verilen idrak kapasitesini bu isimleri ve delalet ettikleri manaları bilme yönünde işleterek yaratıcısını tanıyacak, O'nunla iletişim kuracak ve böylece anlam arayışını tatmin ederek, sorumluluk bilinci kazanacaktır. Her insan, bilişsel ve duyuşsal olarak farklı bir kapasiteye sahip olduğundan, yaratıcı hakkındaki tasavvurları da doğal olarak farklıdır. Şüphesiz insanda tanrı telakkisinin oluşumuna tesir eden çeşitli âmiller de vardır. Her şeyden önce içinde yaşanılan kültür evreni ve bunun oluşumunu sağlayan tarihî ve fikrî arka plan, vahyin anlaşılmasını sağlayan hazır bulunuşluk düzeyine önemli katkıda bulunur.

Kelâm tarihinde fâil ve muhtār bir yaratıcı kudretin hem tekvînî hem de teklîfî fiiller alanına doğrudan müdahalesine inanan zihniyeti –hatta bir bakıma cebriyeyi- temsil eden Eş'arîlik; insanın kendisi, çevresi ve yaratıcısı ile olan iletişimini de bu esasa göre belirlemiştir. Bu düşüncenin öncelikli teolojik hedefi tenzih akîdesi ile özetlenen, Yüce Allah'ı, kemal sıfatlarına zarar verme ihtimali olan inanış ve davranışlardan uzak tutmaktır. Buna göre ilâhî sıfatlar, sınır tanımaksızın, hem ıztırârî hem de ihtiyarî tüm fiiller üzerinde etkilidir ve her şey O'nun gücü, dilemesi ve müdahalesi altında gerçekleşir. Bu yapı içinde Allah, insani ilişkiler ağına ve bunu kuşatan tarih ve tabiat sahasına çeşitli ilkeler yerleştirmişse de, nihaî tahlilde O'nun bu kurallara uyma zorunluluğu bulunmaz. Bu sebeple yukarıdan aşağıya, ilâhî kudret ve iradenin iktidarının vurgulandığı bu anlayış, en yetkin ifadesini Gazzâlî'de (ö. 505/1111) bulur ve sonraki dönem Müslümanları'nın dünya görüşü üzerinde kalıcı izler bırakır.[96]

İnsan fiilleri ve özgürlüğü hususunda tenzih ilkesi merkezli bir yaklaşımı benimseyen bu düşüncenin analizi ile zaman ve mekân sahasına yansımaları üzerinde ciddiyetle durmak

[96] Gazzâlî'nin nedensellik anlayışı için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 166-177; a. mlf., *İtikadda Orta Yol: el-İḳtiṣâd fi'l-İ'tiḳād,* nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 137 vd.

gerekir. İnsanın fiilleri konusunu ontolojik düzeyde ve Allah merkezli ele alan Eş'arî bakış, ilâhî bilginin, gücün, iradenin ve failiyyetin yetkinliği ve sınırsızlığını vurgulamıştır. Nitekim İmam Eş'arî, (ö. 324/936) "Allah'tan başka yaratıcı (*ḫâlıḳ*) yoktur" ibaresini, "Allah'tan başka fail yoktur" ifadesiyle eş anlamlı olarak kullanmıştır.[97] Bu mantık ve ulaşılan sonuçlar, insan kapasitesinin ilâhî kudret karşısında tahdit edildiği bir anlayışı örnekler. Bu yapı içinde insanın sürekli olarak Allah'ın kudreti ve ilmiyle kıyaslanmakta ve ontolojik bir gerilim altında tutulduğu belirtilmiştir. Zira Eş'arîlik Sünnî halkların popüler teolojisi olduğundan, tanrı merkezli dünya görüşü de çağlar boyu geniş kitleler üzerinde güncel değerini korumuştur.[98]

Ancak Eş'arîliğin tanrı anlayışı mutlak gücün kayıtsız, ilkesiz ve keyfî biçimde kullanıldığı bir zihniyet ya da hayat görüşü oluşturmadığı gibi insanın da Yunan tragedyalarında görüldüğü üzere ezildiği ve çaresiz bırakıldığı bir durum da meydana getirmez. Bu denklemde Tanrı mutlak güç ve iradesini bilgi, adalet, lütuf, rahmet vb. sıfatlarla dengelerken insana da kulluğunu ifade edebileceği bir sorumluluk ve özgürlük alanı açmaktadır. Âyetlerde ifadesini bulan din dilinin kudret merkezli olması nüzül ortamında hitap edilen muhatapların dini inanca yönelik gevşeklikleri ve kayıtsızlıkları ile ancak izah edilebilir. Sadece İslâm'ın değil tüm semavi dinlerin tanrısının özelliği de budur; dini metinlerinde kendisini insan biçimci niteliklerle betimlerken zaman ve mekan üstü mahiyetini de vurgu yapmakta ve mutlak otoritesinin bölünmezliği hususunda da taviz vermemektedir. Esasında Eş'arî metinler-

---

97 bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986), 91-92.

98 Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 200. Eş'arî tanrı tasavvurunun sosyal hayata ve ahlâk alanına yansımaları için bk. Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, ed. Ramazan Biçer – Süleyman Akkuş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005); İlhami Güler, "Güç Yerine Ahlak Temelli Bir Allah-İnsan İlişkisine Doğru", *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 9-20.

deki kudret vurgusu bu açıdan ayetlerdeki Tanrı anlayışı ile de uyumludur. Bir bakıma Tanrının yapabilecekleri ile yaptıkları ilki imkan ikincisi de vukû alanına karşılık geldikleri için farklıdır. Bu denklemde Tanrının kudreti insan açısından imkânsız olan dahil her şeyi kuşatmakta ancak realitede ise bu gücünü rahmet vasfı ağır basan vasıfları sınırlamaktadır. İmkânü'l-vukû leyse vukû'ul-imkân ifadesiyle kastedilen husus da budur, bir şeyin gerçekleşme imkanı realite planında da gerçekleşeceği anlamına gelmez.

Mu'tezile, ismindeki "ayrılan, terk eden" anlamından da fark edileceği üzere, mevcut ideolojiye karşı çıkan ve özellikle "kader ve insan fiilleri" konusunda alternatif bir model öneren fikrî hareketi temsil etmektedir. Kelâm geleneği, türlü renklerine rağmen, daha çok Sünnîlik tarafından şekillendirilen bir düşünce tarzına işaret etmektedir. Bu sistem içinde insan, ilahî emirlere uyması ve ibadetlerini yerine getirmesi gereken, imtihan süzgecinden geçirilen, konumu sebebiyle diğer canlılar üzerinde üstünlük kuran sorumluluk sahibi bir canlıdır. İnsana tüm bu faaliyetleri yapması için, potansiyel bir güç ve imkân verilmiştir, ancak bunların davranışa olan etkisi yoktan var etme suretinde değil seçme ve tercih etme şeklindedir. Zira evrende Allah dışında gerçek bir fail yoktur. İlâhî irade ve kudret, âlemde mevcut tüm nedensel ilişkilerin hem yakın hem de uzak sebebini oluşturur. Sünnî düşünce üzerinde yapılan çalışmalarda, insan ve toplumla ilgili tüm değerlendirmelerin ontolojik düzlemde yapıldığı bu sistemde doğal olarak ontolojinin hâkim bir paradigma olduğu belirtilmiş ve bu biçimiyle kelâmın, insanın ontolojik değerini, psikolojik yapısını, kendisi ve toplumla ilgili olan süreçlerini gözardı ettiği belirtilmiştir. Buna göre inancın bir de insana ve onun yaşadığı topluma bakan yüzü vardır ve bu yön inancın her açıdan yaşanmasına zemin ve kaynaklık teşkil eder. Kelâm kavramlarının ve ekollerinin oluşmasında ve içerik kazanmasında bu beşerî faktörün –tarihsel, kültürel ve sosyal yapılar- etkisi büyüktür. Tanrı tasavvuru vahiyden öğre-

nilen bir şey olsa da onun oluşumunda beşeri düzlemin ve her türden şartların da etkisi vardır.[99]

Şüphesiz Sünnî kelâmın insan görüşü, yaratıcı tasavvurunun bir yansımasıdır ve buna sebep olan dâhilî ve hâricî şartları iyi anlamak gerekir. Onlar Allah'ın âlem ve insan ile olan ilişkisinde öncelikle yüce Yaratıcı'nın her türlü eksiklikten ve buna götüren ihtimallerden uzak tutulmasına öncelik vermişlerdir. Bu sebeple Sünnî kelâmda beşerî faaliyetler, ilâhî fiillerin yetkinliği ve fâiliyetinin temellendirilmesi adına sınırlandırılan etkinliklerdir. Buna karşılık mutlak güç Allah'ın olsa da insanın da kendine özgü eylem ve etkinlik alanı, bunu gerçekleştirecek nitelikleri ve bundan doğacak hakları ve sorumlulukları vardır. Allah'ın kudretini ya da yetkin sıfatlarını ifade ve tespit adına insan failiyetini ve hürriyetini kısıtlamak doğru olmadığı gibi, insanı özgürleştirmek adına Allah'ı inkâr etmek de hatalıdır. Bu sebeple ilâhî kudreti ve hâkimiyeti merkeze alan, tam ya da kısmî cebirci görüşler, insanın fail ve mükellef bir varlık olmasını açıklama noktasında yetersiz kalırlar. İşte bu, Mu'tezile bilginlerinin meseleye müdahil olmasını gerekli kılmış, onları insan hak ve özgürlüğü üzerinde derin ve ayrıntılı açıklamalar yapmaya sevk etmiştir. Böylece onlar insanî sorumluluğu ilâhî adalet, onu da mükellefiyet etrafında temellendirmeye başlamışlardır. Cebr fikri, salt itikadî bir tercih ya da düşünme biçimi olmanın ötesinde, ahlâkî ve sosyal düzenin çökmesine sebebiyet veren imaları olan bir yaşam biçimidir.[100] Psikososyal bir varlık olan insanın fiil hürriyeti, onu önce kendine, sonra Yaratıcı ve topluma karşı sorumlu kılmaktadır. İnsanın fiili üzerindeki etkinliğini azaltmak ya

---

[99] Bu yaklaşımı ifade eden önemli bir çalışma için bk. Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak,* 180-181; özellikle bk. 200-201. Eş'arî Allah anlayışının doğurduğu teolojik sorunların detaylı bir incelemesi için bk. Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", 116 vd.

[100] Cebriyye'nin fikirleri hakkında bk. Eş'arî, *Maḳālât,* 279-281; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal,* 85-91; Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir el-Bağdâdî, e*l-Farḳ beyne'l-firaḳ ve beyânü'l-firḳati'n-nâciye minhüm,* tsh. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1948), 128-129.

da tümüyle gözardı etmek, onun fıtratına ve yaratılış gayesine de aykırıdır. Dolayısıyla Allah'ın yaratma sıfatı ve onun teklîfî fiiller üzerindeki etkisi, temelde insan özgürlüğüne zarar vermeyecek ve onu etkisiz hâle getirmeyecek biçimde kurulmalıdır. Şüphesiz ahlâkın tam olarak gerçekleşmesi de insanın bir ödev bilincine sahip olması, yaptıklarının sorumluluğunu üzerine almasıyla olur. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının, kudret ve irade gibi özelliklerin fiilden önce ilâhî irade tarafından ona verilmesi dışında bir anlamı yoktur. Bu sebeple insanın özgürlüğü, metafizik bir problem olmanın ötesinde, teklîfe muhatap organizmayı merkeze alan ahlâkî bir problemdir. Oysaki İslâm düşünce geleneğine hâkim olan düşünce, bu hususu ontolojik bir mesele olarak ele almış, meselenin bu boyutunu ihmal etmiştir.

Özellikle tüm eylemleri Allah'a isnad ederek, kulun sorumluluğunun reddine giden cebrî görüş büyük tepki almıştır. Buna karşılık ilk Kaderiyye hareketi iyi ve kötü her şeyin kuldan kaynaklandığını belirterek kader inancını yadsımış ve hür irade meselesini tartışmaya açmıştır.[101] Zira adalet terimini öne çıkararak, insanı tarih ve toplum üzerinde etkili özne hâline getiren yaklaşıma Mu'tezile kelâmında rastlanır. Bu bakımdan Mu'tezile, İslâm düşünce tarihinde ciddi bir değişimi ifade eder. Bu ekolü anlamak için, ortaya çıktığı ve geliştiği zemini kendi sosyo-kültürel şartları ve medeniyet küresi içinde ele almak ve ayrıca hasım olduğu fikirlerin farkında olmak gerekir. Dinî, siyasî ve toplumsal şartlar, Mu'tezile'yi fiilin gerçek öznesinin insan olduğunu –tabir caizse– yüksek bir sesle vurgulamaya götürmüştür. Erken dönemde kader etrafında yapılan tartışmalar gözden geçirildiğinde, bunun sebepleri açıkça ortaya çı-

101 W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early İslam* (London: Luzac and Company Ltd., 1948), 40. İlk dönemde cebr ve kader bağlamında yapılan tartışmaların bağlamı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Kāsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *İnḳāẕü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-ḳader*, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevḥîd* içinde thk. Muhammed İmâre, (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971), 255-305.

kacaktır.[102] Bu dönemde sosyal ve siyasî alanlar üzerine hâkim olan siyasî iktidar, fikrî planda insan etkinliğini azaltarak, bir yandan icraatlarını meşrulaştırmış, diğer yandan da muhtemel muhalifleri etkisizleştirmiştir. Kaderiyye'nin insanı, davranışla bağlantılı olarak; fiili ortaya çıkaran (*muḥdiṯ*) ve yapan (*fâ'il*) olarak nitelemesinin sebebi de budur. Bu söylem Ebû Ali el-Cübbâî döneminde daha da güçlenmiş ve ihtiyarî fiiller konusunda insana yaratan (*ḫâlıḳ*) demekte bir mahzur görülmemiştir.[103]

Cebr fikri esasında kriz anlarında ilahi kudret şemsiyesi altında insanın kendini gözden geçirdiği ve sorunlarını çözme yönünde zaman kazandığı bir sürece karşılık gelmektedir. Cebr bu doğrultuda belli dönemlerde kaçılacak bir liman, telafi sistemi ya da yansıtma mekanizmasıdır. Bu zihniyetin bir toplum tarafında külliyen benimsenmesi hatta bir ekol haline gelmesi söz konusu olmadığı gibi bir kimsenin hayatın tüm anlarında cebrî olması da imkansızdır. Bu sebeple Watt'ın da işaret ettiği gibi İslam düşüncesinde müstakil bir yapı arzeden ve belli başlı öncülerine işaret edilen bir Cebriye ekolün varlığı şüphelidir.[104] Bu sebeple bu fikri doğrudan özgür irade iddiasının karşısına koymak, insanın hayatının her döneminde kayıtsız şartsız özgür olduğunu iddia etmek kadar tutarsızdır. Kelam metinlerinde eleştirilen cebr ise aslında bir tür pozsiyona karşılık gelir ve örneklerini ilk dönem Emevî halifeleri ile müfrit sufi topluluklarda bulmaktadır. Nitekim kelam tarihinde kendisine Mücbire olarak işaret edilen zümre muğlak bir kesb teorisi ortaya koyarak fâili ayrıştırmada yetersiz kalan Eş'arîlerdir. Onların Allah'ın zâtını eksiklikten uzaklaştırmak adına, ilâhî fiillerin

---

[102] Bu hususu ele alan detaylı bir çalışma için bk. Özcan Taşçı, *İlk Kelam Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

[103] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ ḳavâṭı'i'l-edille fî uṣûli'l-i'tiḳād,* thk. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Seḳāfiyye, 1985), 173; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn,* thk. Claude Salame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 2/539.

[104] Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi, çev. Osman Demir, İstanbu: Ketebe, 2020, s. 26-27.

belirli bir gerekçesinin olmasına da (*taʿlîl*) karşı çıkmalarını, mutlak ve yetkin olan Allah, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğinden, O'nun fiillerinde adaleti gözetmesi de zorunlu (*vâcib*) görmemeleri de bunun bir parçasıdır.[105]

Şüphesiz teolojinin yönünü tanrıdan insana çeviren ve bu doğrultuda ciddi bedeller ödeyen Mu'tezile'nin tarih sahnesinden çekilişi hakkında çeşitli iddialar vardır. Konunun detaylı analizine girmeksizin bir hususun altını çizmeyi önemli buluyoruz. Kanaatimizce Mu'tezile'nin düşünce gücünü kaybetmesi, toplum üzerindeki etkinliğini elde edememesi ya da yitirmesiyle ilintilidir. Zira arkasında halk desteği olmayan ve kitleleri tatmin etmeyen bir itikadî hareketin uzun süre var olması söz konusu değildir. Mu'tezile'nin görüşlerini geniş kesimlere benimsetememesinin önemli sebeplerinden biri de varlık ve sıfat teorisine ilişkin düşüncelerini ifade ederken kullandıkları dil ile ilgilidir. Onlar bir yandan insan hak ve sorumluluğunu vurgularken diğer yandan tevhîd inancını savunma adına, onun yaratıcısı ile ilişkisini nitelikli biçimde kuramamışlardır. Özellikle zât-sıfat ilişkisinde ilâhî niteliklerin insan ve evren üzerindeki etkisini azaltmaları, dinin duygu boyutunu ihmal etmeleri, giderek insanı Allah'tan uzaklaştırmalarına, felsefî bir dile kayarak hayattan uzaklaşmalarına sebebiyet vermiştir. Zira İslâm düşüncesinin tarihi seyrinde Eş'arî yorumun en etkin olduğu alanAllah-insan arasında kurulan teosentrik ilişki biçimidir. Her ne kadar bu ilişkinin adalet ve sevgi yerine salt güç ve kudret üzerine kurulu olduğu ifade edilse de insanı Allah'a yaklaştı-

[105] Meselâ bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lümaʿ fi'r-redd ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ,* thk. Hammûde Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1975), 20-21; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîd fi'r-redd ʿale'l-mülḥideti'l-muaṭṭılati'r-râfiża ve'l-Ḫavâric ve'l-Muʿtezile,* thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî – Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 50-51; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 137-152. Bu düşüncenin analizi için bk. Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, 51; Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 150-160. Eş'arî ahlâk düşüncesi hakkında ayrıca bk. Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (Fall 1983), 207-210.

ran ve O'nunla sürekli irtibat hâline sokan bir dil içermektedir. Diğer yandan Eş'arîlik Allah'ı her türlü değer ve konumun üzerine yerleştirmiş ve insana nasıl davranacağı konusunda hiçbir taahhüde bağlı olmayan, dilediğini dilediği gibi yapan bir Allah tasavvuru ortaya çıkmıştır.[106] Bu düşünce en klasik ifadesini Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinde bulur. Burada tek ve her şeyin yaratıcısı olarak nitelenen Allah'ın sınırsız kudreti şöylece özetlenir:

> Allah'ın bir şeyi yaratması için ona "Ol" demesi yeterlidir. Âlemde iyi ya da kötü olan her şey Allah'ın iradesinin eseridir. Allah yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir fiil işleyemez. İnsan Allah'tan bağımsız olmadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Allah'tan başka yaratan yoktur. Yaratılmışların fiillerini de o yaratıp takdir etmiştir. Nitekim Kur'ân'da "*Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı*" âyeti[107] bunun delilidir. Yaratıklar ise kendileri hiçbir şey yaratamaz; ancak kendileri yaratılmışlardır.[108]

Eş'arîliğin tasavvur ettiği tanrının evrenle kuracağı ilişki tarzını görmek için Gazzâlî'nin *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād* adlı eserinde "Allah'ın Fiilleri"nden bahseden bölümü incelemek yeterli olacaktır. Burada Yüce Allah'ın btüm fiillerinin mümkün olduğunu söyleyen Gazzâlî, içlerinden hiçbirinin zorunluluk ile nitelenemeyeceğini belirtir ve bu düşüncenin doğuracağı sonuçları başlıklar altında sıralar. Buna göre Allah'ın bir şey yaratmaması mümkündür; O kullarını güç yetirebilecekleri işler kadar güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabilir. Yüce Allah suç işlemekten uzak olan bir canlıya acı çektirmeye kâdirdir; ona mükâfat vermesi ise zorunlu değildir. O'nun kullarının menfaatine en uygun olanı gözetmesi zorunlu değildir. Yüce Allah, kullarını mükellef tuttuğunda ve onlar da O'na itaat ettiklerinde, O'nun kullarına mükâfat vermesi de zorunlu değildir. Mu'te-

---

[106] Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, 12. Ayrıca bk. Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", 126-128.

[107] es-Sâffât 17/96.

[108] Eş'arî, *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne,* thk. Abbas Sabbâğ (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994), 9-10.

zile'nin görüşünün aksine O'nu bilmek ve nimetlerine şükretmek için şeriat gelmesi gerekir. Peygamber göndermek de O'na mümkündür; imkânsız ya da zorunlu değildir.[109] Gazzâlî'nin bu bölümü Mu'tezile'nin aslah görüşü sebebiyle Allah'a zorunluluk atfetmesine karşı kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Sadece bu kısım bile her iki ekolün meseleye bakışını yansıtması bakımından önemlidir.

Görüldüğü üzere Sünnî paradigmanın önemli teorisyenleri olan Eş'arî ve Gazzâlî, kâdir-i mutlak Tanrı anlayışını eserlerine böylece yansıttılar. Kudret, azamet, kahr, cebr vb. nitelikler Kur'ân'da açıkça Allah'a atfedilen özelliklerdir. Ayrıca bunlar, mutlak varlık imajının sahip olması gereken niteliklerdir. Ancak konu Allah ile insan arasındaki ilişkiye gelince farklı bir bağlam oluşmaktadır. Çünkü artık ortada biri mutlak diğeri de görece, iki farklı özne vardır.[110] Allah'ın insana seslendiği andan itibaren farklı bir teolojik zemin oluşur. Bu ilişkiyi anlamlı kılan en önemli öge, Allah'ın insana olan sözü ve taahhüdüdür. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisini bu taahhüt çerçevesinde ele almak gerekir.[111] Bu ilişkinin sağlıklı biçimde kurulması için Kur'â'nda geçen ilâhî isimlerin (*esmâ-i hüsnâ*) birbirini destekleyen ve dengeleyen kavram çiftleri olarak görülmesi gerekir. Bu manaların çeşitli fonksiyonları içinde belki de en çok üstünde durulması gerekeni, Allah-insan ilişkisini kurmalarıdır. Dolayısıyla içlerinden herhangi birini öne çıkararak diğerlerini ihmal etmek, varlığın tevhide uygun bütüncül biçimde anlaşılmasını güçleştirir. Eş'arîlik kudret, irade ve yaratma sıfatlarını öne çıkarırken Mu'tezile'nin adalet sıfatını vurgulamasını bu açıdan değerlendirmek gerekir.[112] Güç faktörünün önemli olduğu top-

---

109 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* 137 vd.

110 İnsanı yaratılmış yaratıcı olarak niteleyen yaklaşımlar için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*: *İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 79-86.

111 Ayrıntılı bilgi için bkz. Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 200.

112 Mu'tezile'nin hem ilâhî hem beşerî fiilleri temellendirmek üzere ortaya koyduğu bir esas olan adalet, Kâdî Abdülcebbâr tarafından, "failin başkasına fayda sağlamak veya karşılığını sonradan ödemek kaydıyla zarar vermek üzere

lumlar, kudret alanlarını pekiştirmek için ilâhî kudret ve iradenin aşkınlığı üzerinden meseleye bakmışlardır. Bu meselenin çözümünde, Allah-insan ilişkisine bütüncül ve dengeli bakabilmek ve naslarda geçen ezelî manaları doğru anlamak gerekir. Meselâ sadece "Rahîm/Rahmân" ismine odaklanan bir kimse "Cebbâr", "Kahhâr" ya da "Muntakim" ismini anlamakta zorlanacaktır. Bunun gibi "Muizz" ismi "Müzill" ismini, "Kābız" ismi "Bâsıt"ı, "Muahhir" ismi de "Mukaddim"i dengelemektedir.

Mu'tezile'yi aşırı insancı olmakla suçlayan Sünnî kelâmcılar, insan hürriyetine Allah'a kayıt koymak olarak baktılar. Onlara göre Allah, beşerî adalet telakkilerinin üzerinde yer alır. İnsanın Allah için adaletli saydığı şey, beşer seviyesinde adaletli ve mantıklı olarak görülmektedir. Bu durumda Mu'tezile Allah fikrini beşerî adalet fikri altına yerleştirmiş, Sünnîler ise adalet fikrini Allah fikrine dâhil etmişlerdir.[113]

2. İnsanın Temel Nitelikleri

İlk itikâdî tartışmalar, Hz. Peygamber döneminde zuhur etmiş, sonrasında da iç ve dış sebeplere bağlı olarak çeşitlenerek artmaya devam etmiştir. Vahyin geliş sürecine paralel olarak beliren meseleler, onun ilk muhatabı, taşıyıcısı ve yorumlayıcısı olan Peygamber tarafından çözümlenmiş, sahabe devrinden itibaren de bu doğrultuda çeşitli usuller oluşmaya başlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in öncelikli hedefi tevhid geleneğinden sapma olan şirk ile mücadele etmek, bir bakıma Allah-insan arasındaki sıhhatli iletişime engel olan arızaları bertaraf etmektir. Bu amaç, bir yeryüzü halifesi olan insana tevdi edilen emanetin gereğince muhafaza edilmesini gerektirir. İnsan evren içinde hem maddî hem de ruhî yapısıyla özgün ve otonom bir karak-

yaptığı her türlü hasen fiil" diye tanımlanır. bk. *el-Muğnî,* 6-1/48. Ayrıca Kâdî'de adalet ilkesi hakkında detaylı bilgi için bk. Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/106-107.

113 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1981), 111-112.

tere sahiptir.[114] O, tüm varlıkların, ifsad ve israf etmemek kaydıyla emrine verildiği bir canlıdır. İnsan, dünya adı verilen ve Cennet'e kıyasla daha aşağıda bulunan bir alanda imtihana tâbi tutulmaktadır. Bu varlık sahası, daha yukarıda olan sonsuzluğa götüren bir basamaktır ve asıl değerini de buradan almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm insanı sadece maddesi itibarıyla değil, manası ve varoluş gayesi ile kıymetli bir varlık olarak değerlendirir. İnsan ruh ve bedenden oluşan, ancak bu ikili yapının birlikte ve tek bir hedef istikametinde istihdam edildiği canlıdır. O bu dünyada başıboş bırakılmamış, yaratılış amacını gerçekleştirmesi için ihtiyaç duyduğu tüm fizyolojik, biyolojik ve psikolojik yeteneklerle donatılmıştır.

Erken dönem itibarıyla kelâm ilmi, dînî metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti olarak zuhur etti. İlk fikrî tartışmaların, âyetlerde geçen haberî sıfatların (*müteşâbihât*) anlaşılması noktasında yoğunlaşması bu tespiti doğrular mahiyettedir. Toplumun gelişimine paralel olarak sonraki dönemlerde de çeşitli konular ve tartışma alanları belirmiş ve buna yönelik çözümler ortaya konmuştur. Bu yoğun entelektüel muhteva içinde Mu'tezile kelâmcıları, diğer mezheplerden farklı olarak, güncel tartışmalara başka bir zaviyeden, insan hak ve özgürlüğü penceresinden baktılar. Onların dile getirdiği tenzih akîdesi Sünnî itikaddan farklıdır ve temelde yukarıda da zikredilen ilâhî sıfat anlayışına bağlıdır. Buna göre tevhîd ve adalet sıfatları Yüce Allah'ın kötülükten (*ḳabîḥ*) uzak tutulmasını ve fiillerin insana nispetini gerektirir. Böylece o döneme kadar cebir taraftarlarınca etkinliği son derece azaltılan insan failiyetini reddeden Mu'tezile; bilinçli, sorumluluk sahibi, hem kendini hem de başkalarını değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip olan birey anlayışını temel ilkeleri açısından daha savunulur buldu. Zira onlara göre insanı tek bir kelimeyle ifade etmek gerekirse o "kâdir" bir canlıdır. O dünyada başıboş bırakılmamış, belli bir

[114] Mu'tezile düşüncesinde metafizik sorumluluk, emanet duygusu, insan özgürlüğü ve ahlâk kavramları arasındaki ilişki için bk. al Fārūqī, "The Self in Mu'tazilah Thought", 380-385.

amaç doğrultusunda yaratılmış ve bunu gerçekleştirmesi için kendisine birtakım imkânlar verilmiştir. Mu'tezile'nin İslâm liberalistleri oldukları iddiası da onların özgürlüğe yaptıkları bu vurgudan kaynaklanır ve tek başına onları anlatmakta yetersiz kalır. Böylece Mu'tezile sisteminde Allah-insan ilişkisini varlık anlayışına uygun biçimde yeniden kurmuş, ilâhî kudretin yaratıp belirlediği alanda, insana ahlâkî varlık olmasını gerekli kılan müstakil bir etkinlik sahası ve yükümlülükler vermiştir. İnsan ona metafizik ödevler yükleyen bu hakkını sonuna kadar kullanacak ve ihmal edilen tarihe müdahale imtiyazını elde etmiş olacaktır.

Mu'tezile, toplumun o ana kadar pek de aşina olmadığı ve hazır bulunmadığı bir dönüşümü başlatmıştır. Şüphesiz bu, onların ilâhî varlık telakkilerinin de bir gereğidir. Mu'tezile ilâhî iradeyle çatışarak ya da O'nun etkinlik alanını daraltarak değil, naslarda geçen bir hakikati tespit ederek, Allah'ın insana verdiği imkân ve potansiyelin sınırlarını belirlediler. Böylece teolojide bir dönüşümü, ilahi kudret merkezli bir yapılanmadan ilahi adalet merkezli bir anlayışa geçişi temsil ettiler. Ancak Mu'tezile'nin vurguladığı sorumluluk ve özgürlük kavramları, tevhid ve adalet ilkelerinin bir gereğidir. Burada Mu'tezile'nin insan tanımında önemli olan iki özellik, sorumluluk ve özgürlük nitelikleri üzerinde durmak yerinde olacaktır. Onların bu iki kavramı birlikte ve birbiriyle ilişkili biçime kullanmaları önemlidir. Zira insan doğası üzerinde yapılan güncel çalışmalarda da tespit edildiği üzere, eylem bilinci üzerinde bu iki özelliğin büyük etkisi vardır. Bu sebeple sorumluluğu olmayanın özgürlüğü, özgürlüğü olmayanın da sorumluluğu yoktur.

a. Teklîf: Yükümlülük Ahlâkı

Mu'tezile teşekkül döneminde, dışarıda farklı din ve kültürlerle içeride ise cebrî düşünce ve onun toplumsal alana yansımaları ile mücadele etmiştir. Bir bakıma insanı diğer varlıklardan ayırt etmeksizin, tabiat içindeki yerini belirsizleştiren ve

onun fail olmaklığını önemsiz hale getiren anlayışlara karşı çıkmıştır. Cebriyye'nin tabiatı insana değil, insanı tabiata bağımlı kılan ve onun fiil alanını daraltan bu determinist tavrı karşısında Mu'tezile, insan kapasitesini ve davranış özgürlüğünü vurguladı. Şüphesiz insanın bu ayrıcalıklı yapısının, mezhebin temel esasları (*uṣûl-i ḫamse*) ile yakın ilgisi vardır. Zira tevhîd ilkesi, kötülüğün Allah'tan nefyini ve onun insana nispetini, ilâhî adâlet, insanın sorumluluğu üzerine almasını, emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker, ahlâkî eylemler yapabilme ve yaptırabilme gücünün varlığını, el-va'd ve'l-vaîd, özgür irade sahibi bir varlığın yaptıklarının karşılığını ötede görmesi ve bedel ödemesini (*istihkâk*), el-menzile beyne'l-menzileteyn ise günah işleme kapasitesi bulunduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile için asıl sorun, ilâhî adaletin yeryüzüne dikey ve yatay planda en doğru biçimde yansıması noktasında ortaya çıkar. Bu amaçla onlar, mutlak irade ve kudreti vurgulayan âyetleri, insan etkinliğini temellendiren bir bağlamda yorumlamaktan çekinmediler. Çünkü insana verilen irade ve kudret niteliklerinin doğru anlaşılması, onun Yüce Yaratıcı karşısındaki konumunu ve evren içindeki yerini de belirler. Böylece insan, aynı zamanda varoluşunun gereklerini kavrayarak hem kendine hem de diğer canlılara karşı olan vazifelerini yerine getirebilir. Bu durum Mu'tezile teolojisinde önemli bir yeri olan ilâhî adalet ilkesinin gerçekleşmesini ve dünya-ahiret dengesinin en doğru biçimde kurulmasını da sağlar. Yüce Allah emir ve yasaklarını bildirmiş ve bunun sonucuna göre vaad ve vaîdde bulunmuştur. Teklîf, insanın ilâhî yönüne işaret eder ve ona manevî bir sorumluluk yükler; onsuz insanın var olması mümkün olmaz. Mu'tezile, her şeyden önce insanı sorumluluk sahibi bir varlık olarak düşünür. Sorumluluk, iyi ya da kötü olma ihtimali bulunan seçenekler içinde akla en uygun olanı tercih etmesi, ahlâkî değeri olan eylemler yapabilmesi anlamına da gelir.

Mu'tezile'ye göre her ne kadar sorumluluk (*teklîf*), insan için külfetli ve meşakkatli bir iş olsa da neticesi itibarıyla faydalıdır.

Allah insanları yaratmış, menfaatleri doğrultusunda sorumlu kılmıştır. Böylece insana lütufta bulunan Allah, hem dünyada hem de ahirette büyük bir mükâfat (*sevâb*) kazanmalarına imkân tanımaktadır.[115] Böylece yokluk hâlinden kurtulan varlıklar, son tahlilde ilâhî saadeti elde edecek düzeye yükselmiş olurlar. İnsan için önemli olan dünyevî sorumluluklarını yerine getirip edip ebedî saadeti kazanmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de varlık gayesine uygun hareket etmeyen insanların karşılaşacakları âkıbet açık bir dille anlatılır ve insan buna karşı tedbir almaya sevk edilir. Allah imtihan gereği iyi ve kötü yolu yaratmış, ancak insanın kötülüğe bulaşmasını istememiştir. Kötülüğün var olma gerekçesi de iyi ve doğru yolun farkına varılmasıdır. Mu'tezile'nin va'd ve vaîd ilkesini de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Yüce Allah ceza yurdunu insanlara eziyet vermek için değil, âkıbeti gösterip doğru yolu bulmalarını sağlamak amacıyla yaratmıştır. Bu sebeple teklîf, insanı asıl değerini bulacağı ahiret yurduna hazırlayan bir vasıtadır. Bu vazifeye muhatap olan insana aynı zamanda bu metafizik yükü taşıyacak kapasite verilmiştir. Mu'tezile insan faaliyetinin altını çizerken, tam olarak yapmak istediği şey, ilâhî ve beşerî sistemler arasında teklîf hedefine yönelik, ödev ve sorumluluk ahlâkına dayalı bir irtibat kurmaktır.

Mu'tezile çoğunluğu teklîfi bir lütuf (*tefaḍḍul*) olarak görmektedir. İnsanları bazı yükümlülüklerle sorumlu kılmanın Allah'a zorunlu olduğunu ilk ifade eden kişi, Basra ekolünden Ebû Ali el-Cübbâî'dir.[116] Ona göre mutlak iyi olan Allah'ın, kullarını mükellef kılması ve bu bağlamda şeriat ve peygamber göndermesi zorunludur. Burada vurgulanan zorunluluğu beşerî ölçüler içinde ihtiyaçtan kaynaklanan bir mecburiyet olarak değerlendirmemek gerekir. Mutlak iyi olan Allah, yaratıcı olmasının bir gereği olarak kendine bazı hususları zorunlu kılmıştır ki teklîf de bunlardandır. Teklîf, metafizik boyutu sayesinde insa-

---

[115] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/134; a. mlf., *el-Muhtasâr*, 229.

[116] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 230; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn,* thk. Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981), 209.

noğlunun hem dünyevî hem de uhrevî kazanımlara ulaşmasını sağlayan anahtar bir kavramdır. Mu'tezile'nin adalet ilkesi gereği ispat ettikleri aslah prensibi de O'nun kullarının menfaatini gözetmesini gerektirir. Bu sebeple insanlar sadece güç yetirecekleri şeyleri yapmakla yükümlü kılınırlar.[117] İnsanın akıl melekesini kullanarak seçme hakkına sahip olması da bunun gereğidir. Ancak Kâdî, aslah düşüncesinden hareketle, teklîfin ilâhî bir zorunluluk olduğunu söyleyenlerin tezlerini ise reddeder. Ona göre varlıkları teklîf ilişkisini başlatacak biçiminde yaratmak bir ihsan ve lütuftur yoksa zorunluluk değildir.[118] Ancak Allah Teâlâ, bu ilişkiden doğan hususları yerine getirmek bakımından kendini bazı yükümlülüklerin altına sokmuştur. Buna göre, hak edene lütuf ve sevap vermek, elem verdiğinde ise bu zararın karşılığını ve bedelini (*ïvaż*) ödemek O'na vâcibdir.[119]

Mu'tezile'nin insana ilgisi salt antropolojik bir meraktan kaynaklanmaz. Onlara göre insan, her şeyden önce sorumlulukları olan yükümlü ve bu ölçüde özgür bir varlıktır. İnsanın bu tabiatı, görev bilincine ve bunun gereğini yapmasına bağlıdır. İnsan, canlılar âleminde teklîfe muhatap olan bir canlıdır. Bu husus onun gerçek değerini ve anlamını oluşturur. Kâdî Abdülcebbâr, ansiklopedik eseri olan *el-Muġnî*'nin bir cildini teklîf konusuna ayırmış ve burada meseleyi "mükellefin fiilleri", "mükellefin bilme yolları", "mükellefin istitaati" gibi başlıklar altında incelemiştir.[120] Çünkü ona göre insan olmayı ve sorumluluğu birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Mu'tezile'de zâtı ve maddesi itibarıyla değil manası ve misyonu gereği önemli olan insan, evrendeki yerini ve değerini fizik ötesi ile irtibatı sayesinde kazanır. İnsan, maddesi itibarıyla bozulmaya mahkum unsurlardan mürekkep bir canlıdır.

---

117 Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık, 302. Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011)40/385-387.

118 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/115.

119 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/54.

120 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 11..

Onun asıl anlamı, yeryüzünün halifesi, ahlâka dayalı dünyevî düzenin bekçisi, metafizik emanetin sahibi olması hasebiyledir. Mu'tezile'de teklîf, salt insanî bir değer ve sorumluluk olmanın ötesinde tüm canlılara değer katan bir özelliktir. Böylece varlıklar, büyükten küçüğe doğru, teklîf etrafında örgülenen bir değerler yumağı hâline gelmektedir.

Teklîf, insanı aşkın olana, fizik ötesine bağlar ve onun yaratılmış tabiatına işaret eder. Böylece o, farklı ideolojiler ve felsefî sistemler tarafından insana yüklenen beşerî/ dünyevî anlamları da reddeder ve varlığın asıl değerini "teklîfe muhatap olmak" ile irtibatlandırır. Kâdî'yi insanın fizik ötesi mahiyeti dışında fizik, biyolojik ve psikolojik tabiatını incelemeye sevk eden asıl neden de budur. Bu çerçevede insanın yapısını oluşturan hususlar, teklîfin ilkelerini yerine getirmesini sağlayan unsurlara dönüşür. Onu, organizmanın fiil mekanizmasını ayrıntılı tetkike yönelten diğer sebep ise mükellefin mekân-zaman boyutundaki yerini belirlemektir. Böylece Yaratıcı ve yaratılan arasındaki iletişim dengeli biçimde kurulmuş, Cebriyye ve bazı Eş'arîler'de olduğu gibi dikey nedensellik bağı yok edilmemiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, mükellefte bulunması gereken nitelikleri kudret, akıl ve bilgi sahibi olmak, fiile doğal bir arzu duymak (*iştihâ*) ve başka fiil yapabilme imkânına sahip bulunmak şeklinde sıralar.[121] O, teklîf ilkesini, içinde yetiştiği geleneğin Allah ve insan anlayışı bağlamında ele alır. Buna göre teklîf, fayda sağlama yahut zararı defetme maksadıyla, zorlama hâline varmaksızın, kendisinde meşakkat bulunan bir fiili, emir ve yasak olarak başkasına bildirmektir. Bu bildirme, zorunlu bilgiyi yaratmak ya da deliller göstermek şeklinde olur ki bu da ancak Allah tarafından yapılabilir.[122]

Teklîf, mahiyeti ve gerekleri itibarıyla meşakkatli bir iştir. Buradaki güçlük nefsin hoşlanmadığı bir şeyi yapması veya

---

[121] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġni*, 12/309-406. Bu hususta ayrıca bkz. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 62.

[122] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 510.

hoşlandığı bir şeyi terk etmesiyle alakalıdır. Bunun bir gereği olarak Allah, insana, kötü davranışlara (*ḳabîḥ*) karşı aşırı bir istek (şehvet), iyi davranışlara (*ḥasen*) karşı da nefret duygusu yerleştirmiştir. Teklîf, mükellefin bu iki duygu arasında gidip gelmesi (*tereddüd*), fiili yapma ya da terk etme arasında tercihte bulunmasıdır. Bu amaçla insanda fizyolojik, biyolojik ve psikolojik bir mekanizma yaratan Yüce Allah, bunların bir amaca yönelik biçimde hareket etmesini sağlar. Ayrıca Allah, sorumluluğa konu olan fiilin faydasını ve zararını insana bildirmek zorundadır. Bu sebeple elçiler göndermiş ve onlar aracılığıyla ahlâka dayalı bir düzenin oluşmasını sağlamıştır. Allah Teâlâ, insanı yaratmış, ona kudret vermiş, aklını yetkinleştirmiş, onda kötülüğe karşı istek (*iştihâ*), iyiliğe karşı da nefret yaratmıştır. Bu sistemin kurulmasında bir amaç olmalıdır ki bu, Allah Teâlâ kötülük yapmayacağı için insanı kötülüğe yönlendirmek olamaz. O hâlde teklîfin amacı insana mükâfat (*s̲evâb*) kazandırmaktır.[123]

Mu'tezile teklîfi insanın psikolojik yapısıyla da bağlantılı kılar. Buna göre insan, faydaya yönelen ve zarardan kaçınan bir tabiatta yaratılmıştır. Bu mekanizma ise güdüler (*devâ'î*) tarafından tetiklenir. Kişi bir davranışta iyilik ve fayda olduğunu bildiğinde ona meyleder, kötülük ve zarar olduğunu bildiğinde ise ondan kaçınır. Teklîfte belirli düzeyde bir güçlük olması için güdülerin bu seçenekler arasında dolaşması (*tereddüd*), farklı yönlere eğilim gösterebilmesi gerekir.[124] İmtihan böylece gerçekleşir ve insan farklı güdüler arasında tercihini doğru bir istikamette kullanabilir.[125]

Kâdî teklîfi izah ederken lügat manasından hareket eder ve onun "sıkıntı, zahmet, güçlük" anlamına gelen külfetten türediğini belirtir.[126] Teklîfin "meşakkat olan bir fiilin emir ve irade

---

123 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ,* 510-514.

124 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf,* 12.

125 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/293.

126 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 11. Teklîf kelimesinin lügat anlamları için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,*; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâf,* 1/504-505.

edilmesi" şeklindeki tanımı ise aklın zorunlu ilkelerini (*ʿaḳliyyât*) teklîfin dışına çıkarır. Çünkü ilâhî emir, hususi bir sözdür ve akliyyât dışında şeri'yyâtı da içine alır. Teklîf gerçekte emirden farklıdır ve ondan daha hususidir. Bunun delili, emrin, bir başkasında meşakkat olan fiili ya da tersini isteyebilmesi, teklîfin ise sadece meşakkat olan bir fiilde geçerli olmasıdır.[127] Bu, "bir şeyi emreden, emredilenden zorla da olsa o işi yapmasını ister" anlamına gelir ve sorumlulukla çelişir. Çünkü teklîfte meşakkat olsa da mükellef bir şeyi yapmak ya da yapmamak hususunda her zaman özgürdür.

Kâdî, Allah'ın teklîfe konu olan bir fiilin iyilik ve kötülüğünü akıl ve nakil yoluyla mükellefe bildirdiğini de kaydeder.[128] Buna bağlı olarak teklîfi "zahmetli bir konuda zorlama (*ilcâ'*) olmaksızın, kişiye faydasına ya da zararına olan işleri bildirmek (*iʿlâm*)" şeklinde tanımlar. Bu şartlar oluşmadığında teklîf emir ve irade olmayan bir konuya tahsis olunacağından teklîf de geçersiz olur. Zira bildirmek, lügatte haber vermekten ibarettir (*iḫbâr*). Teklîf kişiyi fiile mecbur bırakan (*ilcâ*) bir hale sokamaz; failin irade ve kudreti yani onun bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı dilemesi yönünde gerçekleşir. Aksi hâlde fiil, zorlama ile gerçekleşirdi ve teklîf olmazdı.[129] Teklîfin tanımında "onun zararlı ya da faydalı olanı bildirmek olması" ise yeterlidir. Bir fiili bildirmek ise sadece sem'iyyât ile emir ve nehiy şeklinde yapılan ilâhî hitaba özgü bir durum değildir. Aksine kişide aklın ve ergenliğin yetkinliğini gerektiren zorunlu bilginin yaratılması da buna vesile olabilir. Bu sebeple teklîf kâfiri de içine alır; zira büluğa erdikten sonra kişide hâsıl olan zorunlu bilgi, onun deliller yoluyla marifete ulaşmasını sağlayabilir. Çünkü istidlâlî bilgi, nazar yoluyla zorunlu bir bilgiden doğar. Teklîf hakkında bu bildirme, ister ilâhî bir hitapla isterse de kişide zaruri bir bilginin yaratılmasıyla olsun, ıztırar noktasına ulaşamaz. Çünkü mükellef, bildirmeyi dışarıdan alsa da ihtiyar olmadan

---

127 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġni*, 11/300; a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, 12.

128 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/370-372; 12/508; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 510.

129 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 11-12.

bunu asla yapamaz. Mu'tezile mükellefi aynı zamanda "kâdir, âlim, müdrik, hay ve mürîd" olarak da tanımlar. Çünkü ilâhî adalet, sorumlu tutulan varlığı, buna yönelik âletlerle donatmayı gerekli kılar. Bu sebeple kâdir olan bir varlığın bir işi yapıp yapmamakla yükümlü tutulması gerekir. Bunun gibi fiile güç yetirenin, fiillerin keyfiyetini bilmesi ve bunu belirli yönde gerçekleştirecek iradeye sahip olması gerekir. Bu sıfatlar, mükellefe hastır ve öncesinde fiilin bildirilmesi gerekir. Bu sayede teklîf sahih olur ve buna bağlı olarak fiil gerçekleşir. Burada mükellefin fiilini bilmesi esastır. Bu ise sadece akıl yürütme sonucu elde edilen bir bilgi değildir. Mükellefin fiilini belirli bir yöne tahsis etmesi ise ihtiyarla olur. Fiilin vuku makamına çıkmadan önce insanda kudret var olmalıdır. Bunların hepsi mükellefi fiilinin sonuçlarını bilen ve irade eden ve buna bağlı olarak da mesul olan kimse konumuna sokar.[130]

Mükellefin sorumluluğunun, teklife konu olan fiilin ona bildirilmesi ile tespit edildiği dikkate alınırsa, teklîfin de bilgi, fiile imkân verme (*temkîn*), fiili mümkün kılan âlet ve illetlerin yaratılması (msl. devaî) ve buna engel olan unsurların da ortadan kaldırılması konuları ile sınırlanmış olması gerekir.[131] Mükellef öncelikle fiilin mümkün olduğunu kesin olarak bilir (*teyaḳḳun*) sonra da onu yapmaya kalkışır. Mükellef, davranışı bildikten sonra onu isterse yapar isterse de yapmaz. Böylece dış bildirim ile failin içsel ve bilişsel süreci birbirine yakınlaşır. Mükellefin sorumlu tutulduğu bir fiili bilmesi, eylemin oluşumunda bir dış etkinin (îlâm/bildirme) olduğunu gösterir. O, bu bilgiyi, içinde bulunan zorunlu bilgi ile idrak eder. Böylece fiili iradesiyle gerçekleştirmiş olur. Mükellef, sorumlu tutulduğu fiili bilmezse onu yapamaz. Ancak sırf bilgi, insanı eylemi tercih etmeye götürebilir ancak davranışın meydana gelmesi için yeterli değildir. Aksine bunun için irade ve gücün de devreye girmesine ihtiyaç vardır. Bu ise eylemin en temelde bilgiye ihtiyaç

---

130 Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder fî fikri'l-Muʿtezile* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 98.

131 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 14.

duymasını ortadan kaldırmaz. İnsan bir şeyi bilmeden, onun meydana gelmesini tercih edemez. Eylem sürecinde irade bilgi ile uyumludur ve insan onu belirli bir davranışa yönelten bilgi sayesinde yükümlü olur. Böylece bilgi ile davranış kişinin bu yöndeki *ḫavâṭır*ın artmasına sebep olur.[132]

Mu'tezile teklîfin şartı olarak gördüğü güçlüğü (*meşakkat*) de detaylıca incelemiştir. Her şeyden önce insanı yükümlü kılan şey, nefsinin hoşlanmadığı, sakındığı ve terk etmeyi istediği bir fiildir. Bu zahmetli iş ya fiilin kendisinde ya da –bilgiye ulaştıran akıl yürütme (*nazar*) gibi– ona ulaştıran sebepte bulunur. Teklîfte belirli bir güçlüğün olması iki yönden zorunludur. Öncelikle, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etmesi (*ihtiyâr*) bu sayede gerçekleşir. Çünkü insanı fiile sevk eden güdülerin (*devâ'î*), olumlu (*isbât*) ve olumsuz (*nefy*) fiiller arasında gidip gelmesi (*tereddüd*) gerekir. Zira kişinin nihayetinde belli bir fiile yönelmesi ya da bundan geri durması en başında o fiili yapmaya ya da yapmama imkanının içinde barındırır.[133] Belirli bir davranışın teklîfe konu olmasını sağlayan bu güçlük, içten gelen güdüler ile fiili arzulama (*şehvet*) ya da ondan kaçınma (*nefret*) arasında yer alan bilinçli tercihte gizlenir. Cennetliklerin ibadet ve tâat ile yükümlü tutulmamasının sebebi de budur; çünkü onların fiillerinde meşakkat yoktur. Allah orada, diledikleri her şeyi yaratır. Bu sebeple meşakkat yoksa teklîf de bulunmaz.

Teklîfte meşakkati zorunlu kılan ikinci neden ise yapılan fiilin kolaylığının ve kişinin bundan lezzet almasının, övgü ve sevap kazanmaya katkısının olmamasıdır. Çünkü sorumluluk, belirli bir zorluğu ve kapasiteyi (*istiṭâ'at*) beraberinde getirir. Bu sebeple "Zeyd'i güzel bir şeyi yemekle mükellef tuttuk" diyemeyiz. Burada şu bilgiyi de ilave etmek gerekir: Şayet kişi güdülerinden sıyrılıp tereddütsüz biçimde fiile yönelse, mükellefin güdüsel potansiyele sahip olduğu bu hâlde davranış zorlama ile gerçekleşir. Bu durumda fiil zorunlu biçimde (*iżṭırâr*) vuku bul-

---

132 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 16; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 98.

133 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 12.

duğu için fiile karşılık övgü ve mükâfat ya da kınanma ve ceza da terettüp etmez.[134]

Böylece Kâdî, insanın metafizik sorumluluğunu ifade eden *teklîf* kavramı etrafında, bir ahlâkî bilinç ve insanı iyi-güzel davranışlara sevk eden bir sorumluluk psikolojisi oluşturmaya çalışır. Ona göre bu ilke belirgin bir şekilde tesis edilmeden insanın hem Yaratıcı hem de kendi fiili ile doğru ilişki kurması söz konusu olamaz. Teklîfin geçerli olması için de muhatabın çeşitli özellikler yanında en başta seçme özgürlüğüne sahip olması gerekmektedir.

b. İhtiyâr: Seçme Özgürlüğü

Mu'tezile'de insanın sorumluluğunu temellendirme çabası, onları, insanın tanımı, özellikleri, davranışları ve buna bağlı sonuçlar üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Onlar insan fiilini ilk başta zorunlu *(ıztırârî)* ve iradeye bağlı gerçekleşenler *(ihtiyârî)* olarak iki kısma ayırdı. İradî fiiller, insanın tercihine ve seçme özgürlüğüne bağlı olarak meydana gelir ve bunlardan dolayı dünyevî ve uhrevî sorumluluk tahakkuk eder. Zorunlu fiiller ise Allah tarafından yaratılır ve insan doğasının bir gereği olarak insanda mevcuttur. Organizmanın yaşamını sürdürmesi için gerekli olan bu hareketlerden dolayı sorumluluk yoktur.

Mu'tezile'ye göre mesuliyetin temel şartı, kişinin fiilini yapıp yapmama konusunda hür olmasıdır. Onlar insan özgürlüğünü, kudret, irade, ihtiyâr ve yaratma/halk kavramları etrafında incelediler ve bunların işaret ettiği muhtevayı ise tek başına *fâil* kelimesi ile karşıladılar. Buna göre insan her şeyden önce özgür bir canlı olduğunu kendi nefsinden yani bizzat kendisi üzerinde düşünerek (*mine'n-nefs*) bilmektedir. Başkalarının konuşmasını dinleyerek ve buna özgü fiillerin meydana gelişini görmek suretiyle de bu husus kavranabilir. Bu türden bilgiler zorunlu olduğundan, kişi irade eden (*mürîd*) ve özgür tercihte bulunan (*muhtâr*) bir mekanizmaya sahip olduğunun

[134] Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder,* 98-99.

zorunlu olarak farkındadır, bu sonuca akıl yürüterek ulaşması gerekmez.[135]

Mu'tezile'yi diğer klasik ekollerden ayıran en önemli hususiyet olan özgürlük vurgusu, dönemi açısından oldukça ileri bir söylem olarak düşünülebilir. Onların insan olmanın zorunlu şartı olarak gördükleri özgürlük, verili bir özellik olarak insanın fiil yapma kapasitesine işaret eder.[136] Bu sebeple onlar Cebriyye ve Ehl-i sünnet'in sakındığı, insanı *fâil*, *hâlık* ya da *muhdis* olarak tanımlamakta bir mahzur görmezler. Mu'tezile'de insan özgürlüğü, dönemin kader anlayışı ve bu doğrultudaki tartışmalara bir tepki niteliğindedir. Zira onlar, hem siyasi hem de kültürel sâiklerle, ilâhî kudret ve iradenin altında iyice etkisiz hâle getirilmeye çalışılan insanın haklarını korumak, bir bakıma ihmal edilen bir hakikati tespit etmek isterler. Mu'tezile, fiil üzerinde ilâhî bir determinizmi savunan cebr fikri karşısında, zorunluluk ve özgürlük kavramlarını ayırt etmeye özen gösterir.[137] Onlara göre kötülükleri Allah'ın takdir ettiğini söylemek, bu günahları işleyen kişi için mazeret oluşturur. Ayrıca kötülük yapan bir Tanrı inancı tevhid ilkesiyle de bağdaşmaz. İyilik ve kötülük, eşit ölçüde insan fiiline nispeti gereken değerlerdir. İnsanın değer yüklü ve sorumluluk gerektiren *teklîfî fiiller*inde özgür olması, iradesini müspet ya da menfî bir yönde hareket et-

---

135 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 263. Frank, "Moral Obligation İn Classical Muslim Theology", 207. Fārūqī'ye göre insan özgürlüğü ahlâkî özgürlükten ayırt edilemez. bk. al Fārūqī, "The Self in Mu'tazilah Thought" 380-382.

136 Mu'tezile kulu gerçek manada güç sahibi (*kâdir*) olarak tanımlar. Allah, kulun fiiline güç yetirse de, fiil meydana geldiğinde onun sebebi Allah değil insandır. Böylece onlar fiili her açıdan Allah'a nispet eden Cebriyye'den ayrılır. Zira fail, bir şeye gücü yeten varlıktır ve kesb teorisinde olduğu gibi, bir fiili iki kâdirle bağlantılı kılmak da yanlıştır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 363-364.

137 Nitekim Kâdî, Kaderiyye adının, kulların fiillerini Allah'ın yarattığını ve her şeyin O'nun kader ve kazası ile meydana geldiğini iddia ederek, adalet ilkesinde onlara muhalefet edenlere yakışan bir lakap olduğunu kaydeder. Ona göre, iyilik yapmaya güç yetiren bir kişinin kötülük yapmaya gücü olmadığını söyleyerek, insanın kötülüğü zorunlu olarak yaptığını iddia eden Mecûsîler'in fikirleri de Cebriyye'den farklı değildir. Bkz. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 773-774.

tirebilme kabiliyetine sahip olması demektir.[138] Kulun etkinliği ise en başında onda yaratılan hâdis bir kudret, irade ve seçimle *(ihtiyâr)* fiillerini yapmasıdır. Dolayısıyla onlar insana, seçim gücü *(ihtiyâr)* dışında bir güç, rol ve etkinlik vermemişlerdir.[139] Fiilin bu süreçler dahilinde özgür bir şekilde gerçekleşmesinin bir sonucu olarak, insan, öteki dünyada ödül *(sevâb)* ve cezaya *(ʿikâb)* hak kazanmalıdır. Bunun için de ona dünya yaşamında, eylemden önce bir kapasite *(istiṭâʿat)* ile iyi ile kötüyü ayırt etme hürriyeti verilmiştir. İleride ayrıntılı izah edileceği üzere, bu sistemin doğru ya da yanlış bir istikamette harekete geçirilmesi ise en başta güdülerin fonksiyonuna bağlı kılınmıştır.

Mu'tezile, diriltme, güç verme, şehveti yaratma ve aklın kemâle erdirilmesi gibi fiillere ise sadece Allah'ın güç yetirebileceğini söylemektedir. Bunun dışında kalan fiillere ise insanlar da güç yetirebilir. Bunlar da genel olarak, hakiki manada ya da hükmen Allah tarafından verilen fiiller olarak ikiye ayrılmıştır. İlkine örnek olarak mülk/miras yoluyla insanın faydalandığı işleri zikretmek gerekir. Bağış, sadaka ve hediyeler ise ikinci türe örnektir. Her ne kadar bu fiiller nihayetinde *hükmen* Allah tarafından verilmiş olsalar da, yani bunları gerçekleştiren taraflar/failler ve bu fiillere yönelik talep ve arzuları yaratılmış olsalar da fiili gerçekleştiren Allah'tan başkasıdır.[140] Böylece Mu'tezile, kudret verenin ve nihaî manada tüm fiilleri yaratanın Allah olduğunu ancak O'nun teklîfî fiillerde insana alan açtığını ve

---

[138] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasâr*, 204-205. Cebriyye içinde bazıları daha da ileri giderek Allah'ın takdir ettikleri dışında kulun yapması mümkün olan işlerin bulunmadığını iddia etmiştir. Peygamber de Kaderiyye'yi kastederek onların bu ümmetin Mecûsîleri olduğunu söylemiştir. Bu nedenle Kaderiyye sıfatını kaderi reddedenlere değil ispat edenlere atfetmek daha doğrudur. Kâdî Abdülcebbâr, *Faẓlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile ve mübâyenetuhum li-sâ'iri'l-muḥâlifîn,* thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1974), 167-169. Mu'tezile'de özgürlük-ahlâk ilişkisi için bk. al Fārūqī, "The Self in Muʿtazilah Thought"380-381.

[139] Sistemlerinde insan iradesine verdikleri önemden dolayı, Mu'tezile'nin ahlâk kuramına "sezgici nesnelcilik" adı da verilmiştir. bk. Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 73.

[140] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 525-526.

özgürlük verdiğini kabul etmiştir. Onların "Fiilleri Allah yaratmadı, insan ihdâs etti" formülünün arkasında da bu vardır. Böylece Mu'tezile, adalet ilkesini cebrî kaderin inkârı üzerine tesis etmiş, tevhid ilkesinde olduğu gibi adaleti de akla dayandırmış, bu konuda ise hep irade hürriyetini ve aklın yetkinliğini kabul etmiştir. Bunun sonucu olarak da insan hürriyetini vurgulayan akılcı bir yaklaşım sergilemiş, Allah'ın ve insanın fiile tesirinde etkinlik alanlarını belirlemiştir.[141]

Mu'tezile'nin insanın fiil mekanizmasını detaylı biçimde incelemesi, temelde insanın özgürlük ve sorumluluk alanını tespite yöneliktir. Bu ise ilâhî müdahale olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen *tabiî hareketler* ile *iradî hareketleri* birbirinden ayırmakla ancak gerçekleşebilir. İnsanın mecburiyet (*cebr*) altında, tabiî bünyesinin gereği olarak yaptığı davranışları da vardır ve bu, Allah'ın tüm varlıklara boyun eğdirmesinin[142] bir sonucu olarak görülmelidir. Iztırârî ve ihtiyarî fiiller arasında içiçe bir ilişki vardır; öyle ki birinin varlığı diğerinin varlığını doğurmakta ve bu döngü belirli bir düzen içinde sürüp gitmektedir.

Mu'tezile'ye göre fâil, kendisine fiilin gerçek manada nispet edildiği kişidir. Davranışın insana dayandırılmasının en önemli delili ise onun şartlarına (*ahvâl*) uygun biçimde gerçekleşmesi, şartlarına uymadığında ise meydana gelmemesidir. Fiillerin insanın kasdına, güdülerine ve diğer koşullarına uygun gerçekleşmesi, reddi mümkün olmayacak biçimde iç gözlem yoluyla bilinir. Nitekim insan, başkalarının davranışlarının da onların şartlarına göre gerçekleştiğini fark eder. Dolayısıyla bu iki fiil arasındaki ayrım, onun bize ait olduğunu ispatlar. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek, davranışın insanla ve onun şartları ile olan irtibatına engel olacağından kabulü söz

---

141 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 267. Muhammed İmâre, *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-ḥürriyeti'l-insâniyye* (Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988), 70-72.

142 Burada şu âyeti hatırlamak faydalı olabilir: "*Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez O'na boyun eğmişken ve O'na döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?*" (Âl-i İmrân 3/83).

konusu değildir. Mu'tezile, Allah'ın, fiilleri, insanda fiile yönelik yönelim (*kasd*) ve güdüler (*devâ'î*) yaratarak âdet yoluyla (*bi'ic-râ'i'l-'âde*) meydana getirmesine de karşıdır.[143] Onlara göre fiillerin insana ait olduğunu gösteren ikinci delil, bu fiillerin ilişkili olduğu emir, nehiy vb. hükümlerdir. Bu da aklın ilk bakışta kavradığı bir husustur. Eğer fiilleri insan meydana getirmeseydi, onların muhdisi de olamaz ve bu durumda onlar hüküm konusunda da başkalarıyla irtibatlı olurdu.[144]

Mu'tezile'ye göre, fiil kula nispet edilmediğinde tüm zorunlu bilgiler de ortadan kalkar. Böyle bir durumda, yaratıcının varlığını ispat konusunda dayandığımız tüm deliller de iptal olur. Özgür irade sahibi bir fail ispatlanmadan herhangi bir hükmün varlığı da doğru olmaz. Realitede kulların fiillerinde kötülük olduğuna ve Allah Teâlâ da kötü fiilleri yaratmadığına göre, bu fiilleri de onun yaratmaması gerekir ve böylece tüm dini-ahlâkî işler insana nispet edilebilir. Buradan hareketle onlara göre, şayet fiilleri doğrudan Allah yaratsa, davranışın insana nispetini gerektiren yönelim, güdüler, bilgiler, sebepler, kudretler vs. aletlere de ihtiyaç kalmayacağı sonucuna varılabilir.[145]

Mu'tezile'ye göre iyi ve kötü arasını ayırt etmemiz de fiilin insana ait olduğunu ve onun tarafından yapıldığını (*ihdâs*) ispatlar. Bu sebeple, iyilik yapanı över kötülük yapanı ise yereriz, zulmedene ve yalan söyleyene hesap sorarız. Şayet fiiller insanla irtibatlı olmasaydı, davranışların arasındaki bu kategorik ayrım da yapılamazdı.[146] Bunun gibi, fiiller insana nispet edilmez ise O'nun kötü fiillerin faili olması, bunun gibi peygamber göndermenin de kötü (*ḳabîḥ*) olması gerekir. Bu durumda Allah'ın Kitabı'na da güven kalmaz. Zira insanları kötülüğe sevk eden bir peygamber gönderip onda mucize yaratması mümkün olurdu. Zira Allah kötülük yapabildiğine göre bunun bir sınırı olmayacaktır.[147] Allah

143 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 340-341.
144 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 347.
145 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 366.
146 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 332.
147 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 334-335.

Teâlâ insan fiillerini yaratsaydı; bu fiillerin bir kısmı zulüm ve haksızlık (*cevr*) olduğundan, O'nun zâlim ve haksız olması gerekirdi -Allah Teâlâ bundan yücedir-.[148]

Mu'tezile'ye göre davranışların şartlar uygun olduğunda, gerçekte (*taḥḳīḳ*[an]) ya da takdîren insanın kasdına ve güdülerine göre gerçekleşmesi, bunun gibi insan istemediğinde (*kerâhet*) ve vazgeçtiğinde (*sârif*) gerçekleşmemesi, onun fiili yapıp yapmama konusunda özgür olduğunu gösteren diğer bir etkendir. Bu metot, hareketli olanın bunun için bir harekete, durmakta olanın da bunun için sükûna muhtaç olmasındaki gibi bir şeyin başkasına olan ihtiyacını ispatlar.[149] Davranış ve güdüler arasındaki bu ilişki süreklidir ve sadece bazı durumlara özgü değildir. Güdüler insanı ayağa kalkmaya sevk ettiğinde, bu fiil tek bir tarzda ve sürekli gerçekleşir. Bunun gibi güdüler insanı yemeye sevk ettiğinde de, kişi aç ve önünde de bir yiyecek varsa, bu fiil her şekilde gerçekleşir. Kâdî'ye göre bu örnekler fiillerin insanın kasdına ve güdülerine uygun biçimde gerçekleştiğini ve bu sebeple de insana ait olduğunu gösterir. Fiilin insandan kaynaklanan sebeplere ve onun kullandığı vasıtalara göre gerçekleşmesi de insanın fiil üzerinde etkili olduğunu ispatlar. Mesela, "Muhammed Allah'ın resûlüdür" sözü başka bir Muhammed b. Abdullah'a sarf edilmez, zira bu sözdeki kasıt bellidir. Yazmak isteyen kişiden yazı eylemi meydana gelir ve insan bunun için kalem gibi bir alet kullanır. Acı, darbeye maruz kalan kimsede vaki olur ve darebeye göre şiddeti belli olur. Bu hadiseler, fiilin gerçekleşmek için insana duyduğu ihtiyacı ve onunla bağlantılı olduğunu ortaya çıkarır.[150]

3. İnsanın Tanımı ve Mahiyeti

Mu'tezile'nin insanın tanımı ve mahiyeti hakkındaki görüşleri bilinmeden onların insan psikolojisi ve ahlâkı hakkındaki fikirlerinin de doğru anlaşılması mümkün olmaz. Zira insanın

---

148 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 345.
149 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 336-337.
150 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 337-338.

ne olduğu ve nelerden oluştuğu sorusunun cevabı, onun hakkında yürütülecek zihinsel faaliyetlere de yön verecektir. Nitekim Mu'tezile, insana bakışının bir sonucu olarak, fiillerin ilkelerini ve bunların bilinmesini sağlayan hükümleri incelemiş, kâdir ve fail olması hasebiyle insana ilgi duymuştur. Böylece onlar, fiilin insana nispeti ve meydana geliş keyfiyeti üzerinde de ciddiyetle durmuşlardır.[151]

Mu'tezile'yi insan davranışı üzerinde düşünmeye sevk eden husus, sorumluluk (*teklîf*) kavramıyla ilgilidir. Onlara göre bu nitelik tüm canlıların yaratılmasının da temel gerekçesini (*ḥikmet*) oluşturur. İnsan çift yönlü bir bilinç içinde yaratılan, bir taraftan Yaratıcı'ya diğer yönden kendisine, içinde yaşadığı âleme ve topluma karşı vazifeleri olan bir canlıdır. O, kul olmasının bir neticesi olarak Yaratıcı'ya; halife olmasının bir gereği olarak da yaratıklara karşı sorumludur. Kâinat içindeki konumu, vazifeleri ve özellikleri itibarıyla canlı, kâdir ve faal olan bu varlık tanınmayı da hak etmektedir. Bu aşamada şu soruların cevabını aramak gerekir: İnsan salt bir cesetten mi ibarettir yoksa cismani olanın ötesinde bir şey midir ya da her ikisi birden midir? İnsanı oluşturan unsurlar nelerdir ve bunlardan hangisi gerçekte kâdir ve faildir? İnsan için gerçek bir özgürlükten söz edilebilir mi? İnsana nispet edilen kudret, onun dış görünümü (*heykel*) ile mi yoksa bunun ötesinde mevcut bir hususla mı ilgilidir? İnsan fiilleri ancak bedeni üzerinde görülebiliyorsa, bu aletler ve organlar sadece bu kudretin gerçekleşmesi için bir vesile midir yoksa kudretin kendisi midir? Bu ve benzeri sorular Mu'tezile âlimlerini insanı tanımlamaya götürmüştür.

İnsanı diğer canlılardan ayırt eden vasıf, ilim, idrak ve kudret sıfatları ile nitelenmesidir. Bunlar insanın teklîfe muhatap olmasına esas teşkil etseler de, onun tanımlanması konusun-

---

151 Mu'tezile'nin insan anlayışı hakkında bk. Majid Fakhry, "Mu'tazilite View of Man", *Recherches d'Islamologie: Recuil d'Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par Leurs Collègues et Amis* (Leuven: Peeters, 1977), 107-121. Bu hususta güncel bir inceleme için ise bk. Yunus Cengiz, "İnsan" *Sistematik Kelam*, İstanbul: Albaraka, 2023.

da muteber olamazlar. Zira insan bu özelliklerin ötesinde bir anlama sahiptir. Mu'tezile, ilim, kudret ve irade sıfatları arasındaki ilişkiyi de zorunlu görmüş ve bunları hayat sıfatına bağlamıştır.[152] Onlar hayat ve kudret sahibi varlığın ne olduğunda ise ihtilaf etmişlerdir. İnsanı tanımlayan esas şey nedir? Kâdî Abcülcebbâr'ın dediği gibi hayat sahibi canlı bir varlık olması mı? Öyle ise fiil ve kudret özelliğinden mahrum ancak hayat vasfı bulunan uyuyan bir kimsenin (*nâ'im*) hâli ne olacaktır?

Mu'tezile'de insanın asıl değeri, teklîfe muhatap bir canlı olmasındadır. İnsan antropolojik kökeni ya da maddesi ile değil, metafizik bağı ve manası bakımından değerlidir. İnsan âlemde tesir icra eden müşahhas bir varlıktır. Onlar bu yükümlülüğün insanın hangi yönüyle ilgili olduğunu soruşturur. Böylece gözleme dayanan akıl yürütmeyle, insanın otomatik hareketleri ile mükellef olmasını gerekli kılan irâdî hareketleri arasındaki farkları tespite çalışırlar.

Mu'tezile'nin insan tanımı üzerinde yukarıda bir kısmına değindiğimiz dönemin güncel tartışmaları yanında, tenâsüh tarafları (*ashâbü't-tenâsüh*) ile yapılan fikrî mücadele de etkili olmuştur.[153] Nitekim İslâmiyet ortaya çıktığında, Budizm, dünyanın en önemli dinlerinden biriydi. Budist tüccarlar Arabistan'da kurulan fuarlara iştirak etmelerine rağmen, gelenlerin azlığı, dillerinin farklılığı ve Budizm'in hâkim olduğu ülkelerin uzaklığı gibi sebeplerle bu din ve mensupları hakkında çok az şey biliniyordu. Abbâsîler devrinde Bağdat'ta Beytülhikme'nin kurulmasıyla birlikte, Hint düşüncesi hakkında ilk bilgiler elde edilmeye başlandı. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, dinin temel esasları ve özellikle ahiret inancıyla çelişkili gördükleri

---

[152] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/309, 313.

[153] Nitekim mezhebin kurucuları olan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in Budistler ve Maniheistler'le olan görüşmelerinden ve tartışmalarından bahsedilmektedir. bk. Nyberg, "Mu'tezile" *İslâm Ansiklopedisi,* 7/757. Abdülhamit Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 300.

tenasüh fikrine karşı çıkmışlardır.[154] Akîde karşıtı fikirlerle mücadele eden Mu'tezile âlimleri de ruh göçü esasına dayanan bu anlayışı kökten reddettiler. Onların ashâb-ı tenâsüh ile yaptıkları mücadeleler, insan hakkındaki görüşlerinin olgunlaşmasını sağladı. Böylece ruh-beden ilişkisine yönelen kelâmcılar, "insan nedir?" sorusuna cevap aramaya başladılar. Dolayısıyla kelâmda insanla ilgili ilk tanımların Mu'tezile müelliflerince yapıldığı görülür. Hatta Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu hususu ele alan *Kitâbü'l-İnsân* adında müstakil bir eser kaleme aldığı bildirilir.

Mu'tezile, insan tanımında Yunan filozoflardan itibaren dile getirilen nefs merkezli anlayışa da karşı olmuştur.[155] Zira İslâm felsefesinde ve özellikle İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) insan düalist bir yapı içinde ele alınmakta, nefs-beden ilişkisinde nefsin fonksiyonu vurgulanmaktadır. Nefs bedenden müstağnîdir ve bedenle işi bittiğinde ondan ayrılabilir. İbn Sînâ'nın nefsi, cisim olmayan kendi başına bir cevher olarak tanımlaması da nefsin esasta bedene ihtiyaç duymadığını gösterir. Nefsin zâtı itibarıyla bedenden müstağnî oluşu ise doğal olarak beden yok olduğunda nefsin yok olmayacağı anlamına gelir.[156] Filozofların

---

[154] bk. Eş'arî, *Maḳālât,* 6, 11, 14; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niḥal,* thk. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre (Riyad-Cidde: Mektebetü Ukâz, 1402/1982), 5/166; Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı*, 219.

[155] Macid Fahri, Nazzâm ve Muammer gibi ilk kelâmcıların, Yunan felsefesinin, özellikle Eflatunculuk ve Yeni-Eflatunculuğun etkisiyle ortaya çıkan insan ve onun dünyadaki ahlaki konumuna yönelik probleme oldukça soyut çözümler getirme eğilimde olduklarını belirtir. bk. Fakhry, "Mu'tazilite View of Man", 119-120. O, Eş'arî'de Aristo'nun ruh görüşünden bahseden ifadeleri iddiasına dayanak yapmaktadır. bk. Eş'arî, *Maḳālât,* 336. Abdüssettâr er-Râvî nefsin maddî bir tasavvur olarak düşünülmesinin Stoa felsefesinin etkisiyle gerçekleştiğini söyler. bk. Abdüssettâr er-Râvî, *el-'Aḳl ve'l-hürriyye: Dirâse fi fikri'l-Ḳāḍî 'Abdilcebbâr el-Mu'tezilî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1980), 356.

[156] Filozofların nefs anlayışı hakkında bk. Ebû Ali Hüseyn b. Abdullah İbn Sîna, *eş-Şifâ': eṭ-Ṭabî'iyyât II: en-Nefs,* thk. G. Anawati – Saîd Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975), 22; Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000); Ömer Türker, "Nefis: İslâm Düşüncesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/529-531.

insan anlayışında bedenden bağımsız ve cismanî olmayan soyut bir unsuru kabul etmelerine karşılık Mu'tezile kelâmcıları bedene ağırlık vermişlerdir. Özellikle sonraki dönem Mu'tezile âlimleri, insanın ne olduğu sorusunun cevabında daima *görünen unsurlara* işaret etmişlerdir.[157] Zira felsefenin nefs görüşünün reddedilmesinin sebebi, böyle bir anlayışın insanın fiillerine yönelik sorumluluğu zayıflatacak bir anlayış olarak algılanmasıdır. Davranışta bulunan varlık, karşımızda gördüğümüz varlıktır, biz onu fiil işlerken görürüz ve bu fiilleri dünyevî ve uhrevî sorumluluklarıyla ona atfederiz. İnsanın görülen varlık olduğunun reddi ya da davranışların farklı bir varlıkla ilintili olduğunun ifade edilmesi durumunda fiilin insanla bağının kurulması da zayıflamaktadır.[158]

İlk dönem kelâmında bedenden bağımsız, soyut ve ruhânî bir nefs anlayışı kabul görmediği halde müteahhir dönem kelâmcıları felsefi içerimlerinden arındırılmış somut bir nefs teorisini ya da soyut/manevi bir nefs anlayışını benimsemişlerdir. Fahreddin er-Râzî "ben" diye ifade edilen bir varlığı kabul etse de onun beden dışı varlığı hakkında şüphe duymaktadır. Buna karşılık Teftâzânî nefsin beden dışı varlığının apaçık olduğu kanaatinde olsa da bunun aslî bir paça mı, soyut bir nefis mi yoksa latif bir cisim mi görüşleri arasında sonuncusuna meyleder görünmektedir. Râzî sonrası alimlerin insani nefsin varlığı ve mahiyetine dair görüşleri varlık teorilerinin de bir parçasıdır. Onlar mevcuddan aşağı varlıkları sıralarken maddeden ayrık varlıklar yanında insani nefsi de (ne mütehayyiz ne demütehayyize yerleşen) şemaya dahil etmişler ve bu tasnif ve tertip ilk dönem varlık şemasıyla mutlak bir ayrımda meydana getirmiştir.[159] Nitekim Teftâzânî Gazzâlî, Halîmî, Râğıb el-İsfehânî,

---

[157] Bu hususstaki görüşlerin genel bir değerlendirmesi ve felsefe ile mukayesesi için bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 261-287.

[158] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 265.

[159] Müteahhir dönemde insani nefsin mahiyeti tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021): 157-194.

Ka 'bî ve Ebû Zeyd Ebû Debûsî gibi muhakkiklerin ruhu soyut bir cevher olarak kabul ettiklerini ve dirilmenin de hem ruhani hem de bedeni olacağını düşündüklerini söylemektedir.[160]

Erken dönem Mu'tezile metinleri elimizde olmadığından, onların *insan tanımı*na yer veren en önemli kaynak şüphesiz Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseridir. Bu tanımlar, ilk dönem İslâm düşüncesinin insan tasavvuru hakkında bilgi vermekte, aynı zamanda kelâmcıların insan psikolojisine dair görüşlerine kaynaklık etmektedir. Burada Mu'tezile'nin önde gelen şahsiyetlerinin insan görüşüne yer vermek ileride ele alacağımız konulara ışık tutacaktır.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre insan "iki eli ve ayağı olan ve apaçık görülen" kişidir. O, saç ve tırnaklar gibi maddî unsurları, sevap ve ceza ile ilgili olmaması sebebiyle bu tanımın dışında tutmuştur.[161] İnsan, mükellef olan, yaptıklarının karşılığını nimet ya da acı şeklinde görecek bir varlıktır; dolayısıyla bu adın nimet ve acı duymayacak organları kapsaması doğru değildir. Böylece Allâf, insanın esasında ruhtan ibaret olduğunu iddia eden görüşü reddedererek bedeni asıl kabul etmiştir. Ona göre insana nispet ettiğimiz tüm fiillerin kaynağı bedendir.

Ebü'l-Hüzeyl, tenâsüh görüşünü red, tekrar dirilişi de ispat için, ruh, nefs ve hayat kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre nefs, akletme (*teʿakkul*) vazifesi olan bir varlıktır ve insanın amelî hayatı buna bağlıdır. Nefs gelip geçici olmadığından, araz olarak da nitelenemez.[162] Nefs insanın tamamını ifade eder; Arap dilindeki kullanım da bunu ispatlar.[163] Hayat ise bir

---

[160] Bk. Teftâzânî, Şerhü'l-Makâsıd, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1998, V, 90.

[161] Eş'arî, *Maḳālât,* s. 329. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310. Ahmed Mahmûd Subhî, Ebü'l-Hüzeyl'in insan tanımında, insanın sorumluluk ve fiiline verdiği önem kadar, onun mahiyetine ve cevherine önem vermemesini eleştirir. bk. Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ʿilmi'l-kelâm: el-Muʿtezile* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985), 1/198; al Fārūqī, "The Self in Muʿtazilah Thought", 371.

[162] Eş'arî bu hususta farklı bir rivayete yer verir ve Zürkān'ın Ebü'l-Hüzeyl'in nefsi beden dışında araz olarak kabul ettiğini söylediğini nakleder. bk. *Maḳālât,* 355.

[163] Nitekim dilci İbn Sîde'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Nefsin manası, bir şeyin bütünü ve hakikatidir. Bir kimse nefsini öldürdüğünde, onun tümüne ve ha-

arazdır ve cismin muhtelif parçaları arasında var olan uyumdan ibarettir (*tenâsük*); nitekim o kaybolduğunda (*fenâ'*) cisim de yok olur. Böylece hayatın, akletme ve iradeden farklı olduğu görülür. Ona göre hayat özelliğine sahip, uyuyan bir kimsenin (*nâ'im*) kudret özelliğinin bulunmaması da bunun delildir. Zira uyku hâlinde bedenin akletme, idrak ve kudret gibi özellikleri kaybetmesi, bunları hayattan farklı bir şeye nispet etmeyi gerekli kılar ki o da nefstir.[164] Bu hususta bir başka delil, canlıları güç ve akletme özellikleri olmaksızın var olabilmeleridir. Bunun üzerine insan, nefs ile yani görülen-zahirî bedenle irtibatlı olan canlı olarak takdir edilir.[165] Ebü'l-Hüzeyl'in nefs ile hayat arasındaki bu ayrımı, âyetlerden hareketle yaptığı da söylenmiştir.[166]

Allâf'ın, nefs ve ruh kavramlarını eş anlamlı kullandığı da dile getirilir. Buna göre o, nefs ve ruh ile aslında tüm insanı kasdetmekte, bir kimsenin nefsinin çıkmasını ruhunun çıkması olarak yorumlamaktadır. O, "insan görülen zahirî şahıstır" sözü ile insanın ruh ve cesetten oluşan tamamı, yani müşahhas olan ferdini kasteder. Bu sebeple araştırmacıların çoğu, Ebü'l-Hüzeyl'in insan tanımının sırf maddî bir tanım olmadığını düşünür.[167] Buna göre Allâf, insanın ruh ve cesetten oluşan nefs olduğunu kabul etmektedir. Nefs ve ruh ebedî olduğundan, bunlara ahlâkî bir mesele olan sevap ve ceza terettüp edebilir.

---

kikatine helak vaki oldu, deriz". bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* 4/335. Ayrıca bk. Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 101.

164 Eş'arî, *Maḳālât,* s. 335; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder,* 101.

165 Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 102.

166 Burada işaret edilen âyet şudur: "*Allah nefisleri öldükleri zaman alır, ölmeyenlerinkini de uyuduklarında alır. Ölmesine hükmettiği kimseninkini alır, diğerlerini ise adlandırılmış/belli bir süreye kadar geri gönderir. Süphesiz, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır.*" (ez-Zümer 39/42). Bu âyette uyku hâlinde insandan nefs ve ruhun ayrılacağı, hayatın ise baki kalacağının ifade edildiği söylenir. Muhit Mert ise bu âyetin konuya delaletini doğru bulmaz. bk. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 21.

167 bk. Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/75; Râvî, *el-'Aḳl ve'l-ḥürriyye*, 356; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 102.

Nefs bütünüyle sonsuz olup, insanın hesaba çekilmesine sebep olan fiiller hem cesede hem de ruha nisbet edilir.

Ebü'l-Hüzeyl'in tanımı, insanı "parçaları biribiriyle uyumlu olan bütünlük" şeklinde niteleyen Galen gibi Yunan hekimlerinin tanımına yakın bulunmuştur.[168] Bunun gibi ruhun, canlı beden ile irtibatının ârızî tabiatı, onun ahlâkî eylemine yönelik rasyonel bilgisine ya da bedeni yönetmesine ve onun ölümünden sonra hayatta kalmasına öncelik verdiğinden dolayı, bu yaklaşım Aristo'dan çok Platon'un psikoloji anlayışı ile irtibatlandırılmıştır.[169]

İbn Hazm (ö. 456/1064) ise Allâf'ın ruhu iki vakitte varlığını sürdüremeyen fani bir araz olarak kabul ettiğini, insan ölünce ruhun varlığını devam ettirmediği düşüncesini benimsediğini söyler. İbn Hazm'a göre bu görüş tutarsızdır, zira buna göre insanın şu andaki ruhu, biraz önceki ruhu değildir. İnsanda ruh var olur, yok olur, sonra yine var olur ve ardından yok olur; bu durum sürekli devam eder. Böylece insan yaşam boyu binlerce kez ruh değiştirir.[170] Gazzâlî ve İbn Rüşd de (ö. 595/1198) insanı sadece bedenden ibaret gören bu anlayışı eleştirmişlerdir.[171]

Ebü'l-Hüzeyl'in bu yaklaşımı daha önce Mu'tezile'den Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) tarafından da benimsenmiştir. Hatta Esam, daha da ileri giderek insanın şu görülen varlıktan ibaret olduğunu, ayrıca ruh denilen bir parçası bulunmadığını bile söyleyebilmiştir.[172] Buna göre insan, duyu organlarıyla algılanan tek bir cevherden oluşur. Döneminde, insanın özünü ruhun oluşturduğunu savunan ruhçu düşünceye karşı çıkan Esam, özel bünye (*heykel-i mahsûs*) fikrini ortaya atmıştır. O,

---

168 Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/72, 76; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 100-101.

169 al Fārūqī, "The Self in Mu'tazilah Thought", 371-372. Mukayese için bk. Platon, *Phaidon*, çev. H. Ragıp Atademir – Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 79d-84b.

170 İbn Hazm, *el-Faṣl*, 4/121; 5/204-205. Mert, *İnsan Nedir?*, 22.

171 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 207-224; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 331.

172 Eş'arî, *Maḳālât*, s. 331.

nefs kelimesinin de insan bedenini ifade etmek için kullanıldığını, vücutta bundan başka bir varlık bulunmadığını ileri sürer. Zira nefs, dilde bir şeyi beyan ya da tekit için kullanılır ve bu yönüyle bedeni ifade eder.[173]

Ebu'l-Hüzeyl'in insanı bedene indirgeyen bu yaklaşımına karşı çıkan Nazzâm, onun özünün ruh olduğunu söyler. Nazzâm, dayısı ve hocası olan Ebü'l-Hüzeyl ile pek çok teorik meseleyi tartışmış ve karşılıklı olarak birbirlerinin fikirlerini inşa etmişlerdir. Nazzâm'a göre irade özgürlüğünün teklîf bakımından ortaya çıkıp göründüğü yer beden olsa da, bu yapı ruh ile canlılık kazanır. O, ruhu "kesîf cisme hulûl eden latîf bir cisim" olarak tanımlar. Cisme girerek onun her tarafına yayılan ruh, bedene hayat verir.[174] Kâdî Abdülcebbâr Nazzâm'ın ruh kavramıyla, beden ile sürekli irtibat hâlinde olan (*müteredddid*) nefsi kasdettiğini söylemektedir.[175]

Nazzâm'a göre insanın hakikati beden değil, ruh ve nefstir. Beden ruhun âletidir. Ruhun kendisinde bir değişiklik veya zıtlık bulunmaz. Onun gücü, kapasitesi, hayatı ve arzusu vardır. Ruh, fiilden önce, kendi kendine bir şey yapma gücüne sahiptir. İnsanın hakikatini oluşturan ruhun görülmesi ise mümkün değildir. Görünen ise sadece ruhun içinde bulunduğu bedendir. Bunun gibi, insan kendi ana ve babasını değil, ancak onların kalıplarını meydana getiren bedenlerini görebilir. Diğer yaratıklar hakkında da durum aynıdır. Nazzâm'a göre ruh insanın hakikatini beden ise görünen kısmını oluşturur. Bu sebeple canlılar tek bir türdür; aralarındaki farklılığı ise ruh meydana getirir. Bir türün birbirine zıt iki şeyi yapması söz konusu olamaz. Ruh bir cisim olup başka cisimleri yaratmaya kâdir olamaz, Al-

---

173 Eş'arî, *Maḳālât*, s. 329-331, 335-336. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/310-312. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 190. Muhit Mert'e göre onun ruhun varlığını inkâr etmesi, insanın hakikatinin ruh olduğunu savunan görüş karşısında aşırı bir tepki olarak anlaşılmalıdır. bk. *İnsan Nedir?*, 23.

174 Bağdâdî, *el-Farḳ,* 81-82; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal,* I, 55.; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/320; Fakhryi, "Mu'tazilite View of Man", 109.

175 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310.

lah ona bu kudreti vermemiştir. Nazzâm'a göre insan arazlar dışında bir şey yapamaz, araz ise hareketten başkası değildir. İnsan ve diğer canlılara ait tüm fiiller, tek bir tür olup hareketlerden ibarettir.[176]

Nazzâm cisimlerde bulunan renkler, tatlar ve kokuların bu hayatta imtihan ve denenmeyi tamamlamak üzere ruhun âfeti olan cisme tâbi olduklarını ileri sürer. Cennet ise sıkıntı ve denenme yeri değil nimet ve güzel karşılık yurdudur. Allah, âhirette insana mükâfat vermeyi istediğinde, ruhların yeme, içme, cinsellik vb. nimetlere sahip olması için, renk, tat ve kokulardan meydana gelen cisimleri üzerlerine giydirir.[177] Zira âhiret nimetleri, insan tabiatına uygun olan ve ruh-beden birlikteliği hâlinde idrak edilen mükâfatlardır. Nazzâm, insanın bedene giren latîf cisimlerle temsil olunan nefsten oluştuğuna inanır. İnsanın esasıı oluşturan ruh bedene sirayet etmiştir. Beden bu ruhun âfeti ve kafesidir.[178] Bu tarif insanda ruh ve ceset arasındaki irtibatın arazî olduğunu düşünmeye sevk eder. İnsan halis bir ruhtur ve görülen zahirî bedene dönmez.

Semîh Duğaym, Nazzâm'ın bu iki farklı ruh tanımında bizleri düşünmeye sevk eden bazı hususların olduğunu söyler. Bunlardan ilki, ruhun bu kesîf bedene giren (*müdâḫale*) latîf bir cisim olması hakkındadır. Tabiat teorisinde, cisimleri oluşturan cüzlerin sonsuza kadar bölüneceğine inanan Nazzâm, dolayısıyla latîf bir cisim olarak gördüğü ruhun da bölüneceğini söylemektedir. Ona göre, ruh tek bir cevherdir. Böylece o, iki tür cismi, ölüyü ve diriyi birbirinden ayırt etmiştir. Ona göre diri olanın ölü olması, ölü olanın da diri olması imkânsızdır.[179] Ruh diri bir cisimdir ve bedene karışmıştır (*müşâbik*), insanın her şeyi her şeyindedir. İki unsur arasındaki bu karışım insanı tanımlar ki ruhun manası da budur. Zahirî beden tek başına insan değildir, ceset ruhun afeti olsa da ruh insanı seçim

176 Eş'arî, *Makḳālât,* 327, 331, 339, 351.
177 Hayyât, *el-İntiṣâr,* 34; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 104-105.
178 Eş'arî, *Maḳālât*, 331; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310.
179 Bağdâdî, *el-Farḳ,* 82

yapmaya sevk eden iç nedendir (*bâ'iṯ*). İnsan bedenden kurtulduğunda ise fiillerini sebep aracılığıyla (*tevellüd*) ve ıztırâr ile meydana getirir.[180]

O hâlde bedenin ruhun afeti ve kalıbı olması ile onun insanı ihtiyarî fiillere sevk etmesi nasıl bağdaşır? Duğaym'a göre bu sorun, Nazzâm'ın insan tanımından kaynaklanır. O, ruhu tek bir cevher olarak kabul etmemiştir. Nazzâm'ın insan tanımında bedeni vurgulamaması, insanın öz bütünlüğünü bozma endişesinden kaynaklanır. Zira ceset cisimdir ve cisimler sonsuza kadar bölünür. Bu sebeple o, ceset ve ruhu birbirinden ayırdı ve cisimliği toptan reddetmedi. Aksine ruhu diri latîf bir cisim olarak kabul etti. Ona göre Nazzâm'ın insan görüşünün doğurduğu ikinci sorun, ondan nakledilen diğer ruh tanımıyla ilgilidir. Buna göre *el-Muġnî*'nin muhakkiki, ibarede geçen "nefs" kelimesine fetha koyarak onu nefes şeklinde zaptetmiş ve böylece Nazzâm'ın tanımı "müterreddid nefes" haline gemiştir. Oysaki "fâ" harfi sükûn ile okunduğunda kelime "nefs" olur ve böylece insanın tümüne delâlet eder. Ruhun müzekker bir nefs kelimesi ile tanımlanması ise onun insandan başka bir şey olmadığını gösterir.[181]

Nazzâm'ın insan tanımında bedeni görmezden gelmesi, dünya hayatını imtihan ve sıkıntı yurdu olarak düşünmesiyle ilintilidir. O, cisimlerde görülen renkler, tatlar ve kokular gibi arazların cesede tâbi olduklarını ve imtihan için var edildiklerini düşünür. Ona göre Cennet ise sıkıntı ve denenme yurdu değil nimet ve sevap yurdudur. Bu sebeple Allah, ahirette ruhları mükâfatlandırmak istediğinde, renk, koku ve tatlardan oluşan cisimleri ruha dâhil etmektedir. Çünkü nimet türleri olan yeme, içme ve cinsellik için cismin ruha müdahalesi gerekir.[182] Bunun anlamı şudur: Uhrevî nimetler hakiki nimetler olup insan tabiatına uygundurlar ve ruh ve beden birlikte olmadan gerçekleşemezler. Bu açıklamalar üzerine Nazzâm'da insanı "bedene

---

180 Eş'arî, *Maḳālât,* 333-334.

181 Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder,* 104.

182 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/310.

müdâhale eden latîf cisimlere temessül eden nefs" olarak özetleyebiliriz.[183]

Nazzâm'ın ruh anlayışı üzerinde çok çeşitli kültürlerin etkisi olduğu iddia edilmiştir.[184] Fâruqî, Nazzâm'ın insan görüşünün, o ana kadar İslâm düşüncesinde bilinmeyen iki orijinal görüşü ortaya çıkardığını belirtir. Bunlar, ruhu "kesîf cisme nüfuz eden latîf bir cisim" olarak algılayan Stoacı görüş ile bunu takip ederek ruhu nefsin bir parçası olarak gören atomcu görüştür. Zira her bir parça sonsuza dek küçük parçalara bölünebildiğine göre, Nazzâm'ın bu görüşü onu, ruhu da vücudu kaplayan ve sonsuz sayıda küçük parçalardan oluşan bir varlık olarak düşünmeye sevk etmiştir.[185]

Bişr b. el-Mu'temir de (ö. 210/825) ruh ve cesedi birbirinden ayırmamış, insanın "görünen beden (*cesed*) ve onunla diri olan ruhtan" ibaret olduğunu, bu ikisinin bütünlükleri içerisinde iki [farklı] diri unsur olduklarını söylemiştir. Ancak burada asıl etkiye sahip olan (*fa'âl*) ne ruh ne de bedendir, aksine her ikisinden müteşekkil olan insandır. Bu da tüm insan davranışlarının bu iki unsurun ortak etkisiyle ortaya çıktığını ifade eder.[186] Bişr'in insan tanımında bu unsurları vurgulaması Aristo'dan etkilendiği iddialarına sebep olmuştur.[187] Bunun gibi bu tanımın, cesedi madde, nefsi ise ruh olarak belirleyen İslâm hakikat öğretisi ile bağlantılı olduğu da iddia edilmiştir.[188]

Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ise insanı "eşyayı idrâk eden faal ruh" olarak tanımlamıştır. Ona göre; "İnsan, cesedini yöneten (*müdebbir*), Cennet'te nimet, ateşte ise azap görecek olan varlıktır. Ruh bedene yerleşmiş ya da onda mekan

---

183 Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 105.

184 Bu hususta bilgi için bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerine Ruh,* 195-197.

185 al Fārūqī, "The Self in Muʿtazilah Thought", 372.

186 Eş'arî, *Makâlât*, s. 329; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310-311.

187 bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal,* 1/93. Ayrıca bk. Nâdir, *Felsefetü'l-Muʿtezile,* 2/81; el-Fâruqî, "The Self in Muʿtazilah Thought", 371. Aristo insanı madde ve suretin birleşimiyle oluşan bir cevher olarak görmektedir. bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 63-82. David Ross, *Aristotle* (London – New York: Routledge, 1995), 137-140.

188 Râvî, *el-ʿAḳl ve'l-ḥürriyye*, 357.

tutmuş değildir. Çünkü o, ne uzun, ne geniş, ne derin ne de ölçüye sahip bir şeydir.[189] Ona göre ruh özlerden bir öz olduğunda, bölünmesi de mümkün değildir; çünkü onun bir parçası ya da bütünü yoktur. Onun hareketi, sükûnu ya da cisimlerin özellikleriyle nitelenmesi de mümkün değildir.[190] O cesedini, irade ve tasarruf ile hareket ettirse de ona temas etmez.[191] O hâlde nefs cesetten ayrıdır ancak onun üzerinde etkilidir. Bu sebeple takdîr ve failiyet ilkesi, bu parçalanmayan parçayla bağlantılıdır. Öyle ki bu zahirî beden onun âletidir.[192] Mu'ammer'in bu tarifi, insanda eşyayı idrak edenin, faal ruh olduğunu söyleyen Hişâm b. Hakem'in (ö.179/795) görüşüne yakındır. Ca'fer b. Mübeşşir de (ö. 234/848) nefsin ne müşahede edilen bir cisim, ne de bunun dışında başka bir çeşit cisim olduğunu, aksine onun manevî bir cevherden ibaret bulunduğunu ifade ederek Muammer ile aynı görüşü paylaşmıştır.[193] Ruhun manevî bir varlık olduğunu belirten Muammer, uzunluk, genişlik ve derinliğinin bulunmadığını, onun cisim veya araz olamayacağını, aksine mahiyetinin parçalanıp dağılmayı kabul etmeyen manevî bir cevher olduğunu ifade etmiştir.[194] Bu dönemde Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833) ile Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî'nin (ö. 277/890) insanı "bölünmeyen parça" veya "kalpte bulunan bir atom" olarak gördükleri ifade edilmiştir.[195]

Baba-oğul Cübbâîler ise insanı "diğer canlılardan ayrılan özel bir yapıya sahip, diri ve kâdir olan, kendisine emir, nehiy, övgü ve yergi yöneltilen ve bu anlamlar olmadıkça da diri ve güç sahibi olamayan varlık" olarak tanımladılar.[196] Buna göre

189 Bağdâdî, *el-Farḳ,* 96.

190 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 11/311.

191 Eş'arî, *Maḳālât,* 739; İbn Hazm, *el-Faṣl,* 4/148.

192 Eş'arî, *Maḳālât*, 331. Mu'ammer'in bu görüşü Yeni Eflâtuncular'a yakın bulunmuştur. bk. Fakhry, "Mu'tazilite View of Man", 110.

193 Eş'arî, *Makâlât,* 337.

194 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/311; Hayyât, *el-İntiṣâr,* 24.

195 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/311, 329; Eş'arî, *Makâlât,* 332. Fakhry, "Mu'tazilite View of Man", 111.

196 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/311.

hayat vasfı, insanı tanımlamak için tek başına yeterli değildir; bu sebeple emirler ve nehiyler açısından kudret ve teklîfi de hesaba katmak gerekir. İnsanın diri olduğu kabul edildiğinde, bu anlamlar olmadıkça o diri ve kâdir olamaz. Böylece Cübbâîler insan kavramına duru/his ve idraki de eklemeye çalıştılar. Bu da insanı acıyı ve diğer hisleri nefsanî güdüler (*devâî*) ile bağlantılı kıldı. Bu sebeple Ebû Ali el-Cübbâî "kemik ve saçın hayattan sayılmadığını, çünkü bunlar kesildiğinde kişinin acı duymadığını ileri sürmüş, oğlu Ebû Hâşim ise bir kısım kemiklerde hayat olabileceğini, nitekim insanın kemikten oluşan dişinde kamaşma ve uyuşmayı hissedeceğini, diş yerinden çıkarılıp alınırken bu acının ondan gideceğini ve bu nedenle kan ve ruhta hayat olmadığını söylemiştir.[197] Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise insan suret ve bünyeden oluşur. O burada suret ile insanın görünen dış yüzünü, bünye ile de çeşitli unsurların bileşiminden oluşan bedeni kasteder. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bu tanıma ete bürünme şartını koşarak "insanın sureti çocuğuna geçer" dediyse de bu tanım da "insanı hayvandan ayırmayan bir tanım" olduğu ileri sürülerek eleştirilmiştir.[198]

Kâdî Abdülcebbâr kendisinden önce ortaya atılan insan tanımlarını tek tek incelemiştir. Mu'tezile bilginlerine göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği görünen/somut bünyesidir (*bünye maḫsûṣa*). Kâdî de aynı fikirdedir ve o da insan bedenini bir bütün olarak görmektedir. Zira tecrübe, sıcaklığı ve herhangi bir organdaki acıyı bütün vücudun hissettiğini ortaya koyar. Bu durumda Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi ruhu kalpte bulunan bir güç sayanlar ve Mu'ammer gibi onu bedenden ayrı manevî bir cevher olarak görenler yanılmaktadır.[199] Ruh, müdebbir ve mutasarrıf olan bir varlıktır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre insan bedeninde tasarruf edenin ruh olduğu söylendiğinde, bu ikisi arasında (ruh ve beden) bir tür alaka-

197 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/312.
198 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/364.
199 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/312-314, 317-318.

nın olması gerekir.[200] O, insanda duyu organlarıyla algılayan varlığın ruh olduğu, bedenin ise cansız maddelerden oluştuğu görüşünü de kabul etmez. Çünkü tecrübe, bedenin de his ve idrak faaliyetlerinin olduğunu gösterir.[201] Ona göre ruh teneffüsle alınıp verilen nefesten ibaret olduğu için idrak ve hissetme duyularına sahip değildir, dolayısıyla da canlılığı beden ve ruhun birlikte oluşturduğu söylenemez. Kâdî Abdülcebbâr'a göre ruh, bedenin dışında bir varlık olmadığı gibi, bedeni yönlendiren ve canlılık özelliğine sahip bir varlık da değildir. Onun insan görüşünün teklîf fikri etrafında oluştuğu ve aynı zamanda ruhun farklı bedenlerde hareket edebilmesi düşüncesine (*tenâsüh*) karşı olduğu görülmektedir.[202]

Ona göre insan, tanımı gayet açık olan bir varlıktır. Zira dilcilerin insanı zorunlu olarak bu görülen bünye üzerine bina edilen suret olarak tanımladıkları ve böylece onu diğer canlılardan ayırt ettikleri bilinir. Bu lafızla kastedilen, şu gördüğümüz bütündür (*cümle*), başka bir şey değildir. İnsanın var olduğu zorunlu olarak bilinir. O hâlde bu tanımı olduğu gibi kabul etmek gerekir.[203] Kâdî, insan hakkındaki bu görüşünü desteklemek için çeşitli izahlar yapar. Ona göre insanın bu görünen bütünden başka bir anlamı olsaydı bunun ya insandan ayrı ya da ona bitişik olması gerekirdi ki her iki duruma dair yeterli bir delil yoktur. Müellifimiz görüşünü desteklemek için insanın yaratılışından bahseden âyetleri de delil getirir. Buna göre Kur'ân'da insanın kan pıhtısından (*ʿalaka*) et parçasına (*mudğa*) dönüşmesi, bunun gibi kemik oluşumu ve onlara et giydirilmesi gibi halden hale girmeleri insanın beden oluşumuyla ilgili hadiselerdir.[204]

Kâdî'ye göre insan söz konusu olduğunda en önemli husus onun sorumluluk sahibi (*mükellef*) bir varlık olmasıdır. İnsan

---

200 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/321-324; 327-329.

201 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/334-335.

202 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/316-317.

203 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/359.

204 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/312-313. Benzer bir görüş Eş'arî'ye atfedilir. bk. İbn Fûrek, *Mücerred,* 146, 215. Duğaym, *Felsefetü'l-kuder*, 107-109.

teklîfin kendisine yöneltildiği canlıdır ve bu sebeple güç sahibi (*kâdir*) olması gerekir. Çünkü güç yetiremeyen bir varlığı yükümlü tutmak ilâhî irade açısından kötüdür. Güç sahibi bir varlığın aynı zamanda diri olması gerekir. O hâlde insan diri ve güçlü olan varlıktır.[205] Kâdî'nin insan tanımında dış bünyenin vurgulanması, insanın maddî yönünün öne çıktığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü o, ruh ve cesetten oluşan varlığa işaret eden bir bünyeden bahseder ve bu aynı zamanda *nefs* demektir.[206]

Görüldüğü üzere Mu'tezile kelâmcıları genel olarak insanın ruh ve bedenden oluştuğunu kabul etmekle birlikte, onun maddî yönünü vurgulayan bir anlayış içinde olmuşlardır. Böylece insan davranışını maddî bünyenin faaliyetleri olarak gördüler. Onların güdülere önem vermesi de ruh-beden ilişkisinde insanın maddî yönünü vurgulamaları sebebiyledir. Mu'tezile'nin bu tür bir yaklaşımı benimsemeleri üzerinde, o dönemde karşılaşılan yeni kültür ve anlayışların önemli etkisi vardır. Mu'tezile'nin insan fikri karma bir görüştür; dolayısıyla Stoacılık ve atomculuk kadar Platoncu özcülüğün de üzsrinde etkisi vardır. Mu'tezile Leukippus, Demokritos ve Epikür'den ruhun yaşam parçacıkları olduğu fikrini, Stoacılar'dan ise ruhun muktedir, canlı ve kendi hayatını yönetebilen bir yapıda olduğu görüşünü almıştır. Platon'dan ise ruhun, onun hapishanesi, zulmedeni, aleti ve vasıtası olan bedenin bozulması durumunda etkisini kaybedeceği görüşünü aldı. Onlar tüm bu düşünceleri, İslâm'ın dinamik düşünce yapısı altında senteze ulaştırdılar.[207]

---

[205] Ravî, *el-ʿAḳl ve'l-hürriyye,* 358.

[206] Koloğlu, aynı bakış açısının Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra da devam ettirildiğini belirtir. Buna göre müteahhir dönem Mu'tezilesi'nden İbnü'l-Melâhimî, insanın esas mahiyetinin beden olduğunu vurgulamış, insan tanımını teklîf kavramı üzerinden yapmıştır. bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 264-265. İbnü'l-Melâhimî'nin konuya bakışı için bk. Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâ'iḳ fi uṣûli'd-dîn,* thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin, 2007), 225.

[207] al Fārūqī, "The Self in Muʿtazilah Thought", 372-373.

B. Tarihi Arka Plan

Kâdî Abdülcebbâr'dan önce de kelâm ve felsefe metinlerinde insanın psikolojik yapısını ele alan bölümlerde, insan davranışlarına etki eden iç unsurlardan söz edilmiştir. Bu kısımda güdü kavramının gelişimini görmek bakımından Kâdî öncesine yönelik tarihî bir arka plan vermek yerinde olacaktır.

1. Kelam Geleneğinde Güdüler

Erken dönem İslam düşüncesinde insan psikolojisi üzerinde görüş belirten ve buna yönelik teoriler üreten düşünürlerin en önde geleni şüphesiz Câhız'dır. İslâm dünyasına tercümeler aracılığıyla taşınan bilimsel malumat, psikoloji alanında etkisini en çok Câhız ile göstermiştir. O insan ve hayvan psikolojisine dair enteresan fikirler ileri sürmüştür. Onun bu görüşleri sistematik hâle gelmemiş, çeşitli eserlerinde dağınık hâlde kalmıştır. Zira o bu görüşlerini herhangi bir eserinde sistemli bir hâle getirseydi belki de deneysel psikolojinin ilk kurucusu sayılabilirdi. Bu hususta daha ziyade Hipokrat'ın *Kitâbü Tabîʿati'l-insân* adlı eseri yanında Aristo'nun *Kitâbü'l-Hayevân*'ından da çokça istifade etmiştir.[208]

Van Ess'in ifadesiyle Câhız, fizik ve kozmolojiyi bir yana bırakarak sisteminin merkezine insanı oturtmuştur. O, kendi dönemindeki kelâm düşüncesini analiz ederek, kelâmcıların toplumsal rollerini vurgulamış ve onları avamla temastan kaçınmaları nedeniyle eleştirmiştir. Böylece, meselelere kelâm dışı bir perspektiften bakmaya başlayan Câhız, insanın karar verme mekanizmasını ve davranışlarından sorumlu tutulmasının arka planını açıklamaya çalıştı. O, seleflerinin irade teorisinde ortaya koydukları genel görüşten ayrılarak aslında insanın kararlarında pek de özgür olmadığını keşfetmiştir. Ona göre insanın kararlarında güdüler (*devâʿî*) denilen iç unsurların

[208] Ahmed Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351/1933), 1/399-401.

etkisi bulunmaktadır. İnsan özgür olduğunu düşünse de gerçekte önyargıları tarafından belirli istikamette güdülenebilmektedir. Böylece o, iradeyi de aşan ve insan karar mekanizmasına tesir eden bir merkezin varlığını saptamış oldu. Bu husus görünüşte Mu'tezile'nin akla ve özgür iradeye verdiği rolü gevşetir görünse de aslında öyle değildir. Mu'tezile kelâmcıları gerçeğin tefekkür sonucu üretildiğini (*tevellede bi't-tefekkür*) söylemekteydiler ve Câhız bu sürecin doğruluğundan şüphe duymaktaydı. Onun söylediğine göre düşünce (*nazar*), öylesine farklı sâiklerden (*devâ'î*) etkilenir ki, hakikat, metodik bir düşünme sonucu elde edilen bir bilgi olmaktan çok, sezgiyle (*hads*) elde edilen bir mesele hâline gelir. Câhız bu görüşüyle Mu'tezile içinde en çok tartışılan kişilerden birisi oldu. Onun insan tabiatı hakkındaki görüşleri ve bunun bilgi teorisine yansıyan sonuçları, insan sorumluluğunu ortadan kaldırdığı gerekçesiyle gerek içerden gerekse de dışarıdan birçok eleştiri aldı.[209]

Van Ess'in de belirttiği gibi eserlerinde güdü ifadesine yer vererek bunun fiil üzerindeki etkisine işaret eden ilk kişi Câhız'dır. Ona göre güdüler, kişiyi fiile sevk eden zorunlu nedenlerden olup insanın tabiatı ile yakından ilgilidir. Câhız, İblis'in diriliş gününe kadar asi konumunda kalacağını ve onun nefsini imana sevk etmesinin (*yed'û*) ve bunu arzulamasının muhal olduğunu belirtir. Câhız'a göre kişide sorumluluğun esasını oluşturan istitaat var olduğunda, güdülerin yokluğundan ve fiilin cevâzından bahsedilemez. Ona göre kişi evinden çıkmamaya kesin olarak karar verdiyse nefsinin onu çıkmaya sevk etmesi mümkün değildir.[210] Câhız'ın bu ifadelerinden onun *dâ'î*yi fail ile fiil arasında aracı bir unsur olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Madelung, Fahreddin er-Râzî'ye göre de güdü (*motive*)

---

[209] Josef van Ess, "Niçin Kelâm?", çev. Mehmet Bulgen. *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe-Kelam*, haz. Seyfi Kenan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 258-259.

[210] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969), 4/88; Eş'arî, *Maḳālât*, 428.

düşüncesinin ilk olarak Mu'tezile teolojisine Câhız tarafından tanıtıldığını sonra da Cübbâîler tarafından sahip çıkıldığını söyler. Râzî'nin belirttiğine göre bu düşünce kaçınılmaz olarak özgür fiil kavramının reddine götürmektedir. Zira Cübbâîler güdü teorisinde çift taraflı bir determinizme girmişlerdir. Şöyle ki güdüler kabul edildiğinde davranış ya güdü tarafından ya da bu güdülerin yaratıcısı olan Allah tarafından belirlenecektir.[211]

Kâdî Abdülcebbâr, Câhız'ı *ṭab'*/tabiat görüşünden dolayı eleştirir. Ona göre Câhız, güdü tarafından fiile sevk edilen kimsenin, bu fiilini tabiî olarak meydana getirdiğini söylemektedir. Zira onun fiilini irade etmek dışında bir ihtiyarı yoktur. Kâdî bu görüşün yanlış olduğunu belirtir. Zira iradenin tabiatla vaki olması ile muradın tabiatla vaki olması arasında bir fark olmadığı gibi, ikisi de yanlıştır. Onu bu fikre götüren sebep, iradenin hususlünün fiilin vukuunu gerektirmesidir. Malumdur ki, *dâî*nin husulü anında iradenin varlığı gerekir.[212] Câhız'ın *ṭab'* görüşünün güncel psikoloji çalışmalarındaki içgüdü (*ġarîze*) kavramına karşılık geldiği de iddia edilmiştir.[213] Çünkü o bir yerde Allah Teâlâ'nın varlıkları yarattığını ve sonra onlara zarardan kaçınma ve faydalı olana yaklaşma yönünde tabiat/içgüdü verdiğini söylemektedir.[214]

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, insanda Allah'ın varlığına götüren delilleri *dâî* kavramı ile ifade eder ve bu bilginin zorunlu olduğunu söyler. Ebü'l-Hüzeyl'e göre *havâtır* arazdır; nazar ve istidlale sevk eden *hâtır*ı Allah Teâlâ kulun kalbine verir ve bu da onu taate sevk eder. Böylece o, istidlâl yönünde kişiyi korkutarak güdülerini harekete geçirir. İkinci *hâtır* ise şeytandandır ve insanı ilk *hâtıra* itaatten alıkoymaya çalışır. Cübbâîler de bu hususta Ebü'l-Hüzeyl'e muvafakat ederek iki *hâtır*ın olduğunu ve bun-

---

211 Madelung, "The Late Muʿtazila and Determinism", 245.

212 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 385. Câhız'ın bu görüşünün değerlendirmesi için bk. İmâre, *el-Muʿtezile*, 75-76.

213 bk. İmâre, *el-Muʿtezile*, 76.

214 Câhız'ın tabiat görüşü için bk. *Resâ'ilü'l- Câḥız*, şrh. ve thk. Abdülemîr Ali Mehnâ (Beyrut: Dârü'l-Hadâse, 1988), 102-103. Câhız'ın insan tabiatı hakkındaki fikrinin insan özgürlüğü ile olan ilişkisi için bk. İmâre, *el-Muʿtezile*, 76-78.

ların araz vasfına sahip bulunduğunu söylediler. Ebû Hâşim nazar ve istidlale sevk eden *hâtır*ın Allah'tan olup "emr" mecrasında bulunduğunu ve onun gizli bir söz olup Allah'ın onu ya da doğrudan ya da melek göndererek kulun kalbine attırdığını belirtir. Şeytanın attığı *hâtır*da böyledir ve o gizli bir sözdür. Böylece o babasının ve Ebü'l-Hüzeyl'in sözünü inkâr etmiştir.[215]

İlk dönem kelâm tartışmalarını bize nakleden *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'de kavram olarak *dâʿî* geçmemekle birlikte, fiil formunda *yedʿû* kelimesi etrafında insanı fiile sevk eden nedenlerden bahsedilir. Buna göre bazı kimseler insan doğasının (*ṭabîʿa*) onu belirli fiilleri irade etmeye sevk ettiğini (*yedʿû*) ifade ederek, doğal sebeplerin irade üzerindeki etkisinden, bazıları da insan zihninin onu iradeye sevk ettiğinden bahsederler. İnsanda hazza yönelik eylemleri yapmaya, acıya yönelik eylemlerden ise kaçınmaya (*sârif*) yönelik doğal bir eğilim olduğunu belirten âlimler, aklın insanı fiile sevk etmesine ihtiyaç kalmadığını belirtirler. Eş'arî, İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 245/859) nispet ettiği bir görüşte, *devâʿî* kavramına yer verir ve bu dönemde *ḫavâṭır* ve *devâʿî*nin eş anlamlı kullanıldığına işaret eder. Buna göre kişi, nefsinin bir özelliği (*şeʾn*) olarak, yaptığı, birleştirdiği, meylettiği ve sevdiği fiillerde bir *hâtır*a muhtaç değildir. Onun sevmediği ve nefret ettiği fiillere gelince, Yüce Allah bunları emrettiğinde çirkin gördüğü ve nefret ettiği şeylere paralel miktarda *devâʿî* yaratır. Eğer şeytan onu meylettiği ve sevdiği şeye sevk ederse, Allah da buna paralel olarak şeytanın davetine denk gelecek şekilde *devâʿî* ve rağbeti arttırır, böylece şeytanın galip gelmesini engeller. Eğer Allah Teâlâ nefsin çirkin gördüğü ve tabiatına nefret veren fiil işlemesini murat ederse, *devâʿî*yi, rağbeti, korkuyu ve sakınmayı daha üstün kılar. Böylece nefis sevk edildiği/davet edildiği ve arzu ettirildiği şeye tâbi olarak meyleder.[216] Eş'arî bu dönemde Mu'tezile'nin "iradeye nefsin mi yoksa *hâtır*ın mı sevk ettiği (*yedʿû*)" konusunda iki gruba ayrıldıklarını,

[215] Bağdâdî, *Uṣûlüʾd-dîn,* 27.
[216] Eş'arî, *Maḳālât,* 428-429.

bir grubun bunu caiz görürken diğerinin görmediğini belirtir.[217] Eş'ârî, *dâ'î*yi Allah'a dayandırmakta, kişideki irade ve kerahet güdüsünü O'nun yarattığını söylemektedir.[218]

Eş'arî düşünürlerin eserlerinde de *dâ'î* kavramı nadiren olsa da kullanılmıştır. Bu dönemde tabiat teriminin *dâ'î* kelimesinin fiil formuna özne olması her iki kelime arasında bir irtibat görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) teklîfin Allah'tan gelen emir ve yasaklara dayandığını belirtmek için, *dâ'î* kavramını fiil formunda kullanır. Ona göre bir fiili yapması emredilen kişi, doğası hoşuna gitmese de (*lem yed'û*) o işi yapar.[219] Bir başka yerde Bağdâdî kelimeyi insanların temel ihtiyaçlarından olan soğuktan ve sıcaktan korunma dürtüsü (*devâ'î*) anlamında kullanır.[220] Bu manada kelime sonraları da gündeme gelmiştir. Nitekim Gazzâlî kelâm ilminin zararlarından bahsettiği yerde çoğul olarak *devâ'î* kavramına yer verse de bununla belirgin bir teoriye işaret etmez. Buna göre kelâmın bir zararı bid'atçıların inançlarını takviye ederek onları kalplerinde yerleştirir, böylece onlar bid'atta ısrar ederler ve onu müdafaa güdüleri (*devâ'î*) harekete geçer.[221]

İmam Matürîdî'nin (ö. 333/944) kesb teorisinde irade hürriyeti konusunda Eş'arîler'e nispetle bugünkü psikolojiye daha yakın bir anlayış içinde olduğu söylenmiştir. Mâtürîdî, insan iradesini modern psikolojinin şuur hâli olarak telakki ettiği irade hadisesi şeklinde ele alır. Onun *kasd* ve *ihtiyâr* adını verdiği bu irade, bugünkü psikolojinin irade hareketinde kabul ettiği dört safhadan "tercih ve karar" safhasına tekabül eder.[222] Wol-

---

217 Eş'arî, *Maḳālât,* 419.

218 Eş'arî, *Maḳālât,* 9, 428.

219 Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn,* 207.

220 Bâkıllânî, *Kitâbü'l-Beyân ʿani'l-farḳ beyne'l-muʿcizât ve'l-kerâmât ve'l-ḥiyel ve'l-kehâne ve's-siḥr ve'n-nârancât,* thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958), 54.

221 Gazzâlî, *İḥyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 1/91.

222 M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 300.

fson'a göre Mâtürîdîler tarafından benimsenen kesb teorisine göre Allah insanda onu iki mümkün alternatif fiil arasında seçmeye götüren *meyl*, *dâ'iye* ve *ihtiyâr* gibi nefs güçlerini yaratmıştır. Bu sayede insan ihtiyar ettiği iki mümkün alternatif fiilden birini elde etmek için kesin karar kudretinin mahalli hâline gelir. İnsan, kendi içinde o "karar"ı bulur bulmaz, Allah onda bu iki mümkün fiil alternatifine doğru genel bir hareket yaratır ve insan o kesin karar kudretinin mahalli olmasından ötürü, Allah tarafından kendisinde yaratılan o genel hareketi iki mümkün fiil alternatifinden birine veya ötekine doğru çevirir. Allah tarafından kulda yaratılan bu genel hareketi Mâtürîdîler'in "kesb" dediği iki mümkün yönünden birine döndüren insanda bulunan bu kesin karar kudretidir.[223]

2. Felsefe Geleneğinde Güdüler

Kâdî Abdülcebbâr'ın fiil teorisi üzerinde özellikle Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabının oldukça etkili olduğu görülür.[224] Kâdî, bu eserde geçen kavramlara sisteminde yer vermiş ancak içeriklerini kendi teolojik çerçevesine göre yorumlamıştır. Bu eserinde eylemin amacını en iyiye ulaşmak yani mutlu olmak[225] şeklinde belirleyen Aristo, isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemleri, bunun gibi kişinin zorla ya da bilgisizce yaptığı davranışları belirlemeye çalışır. İleride detaylı biçimde görüleceği üzere müellifimiz de insan sorumluluğunu tesis etmek amacıyla ıztırârî ve ihtiyârî fiilleri ayırmakta, kişiyi mecburiyet ya da bilgisizlik altında fiile sevk eden durumları tespit etmektedir. Bunun gibi Aristo; arzu, tutku ve dürtü gibi doğal sebeplerin fiile olan tesiri üzerinde de durmaktadır.[226] Aristo, karakter erdemini acı ve hazlarla ilgili görmekte, kişiyi bir şeyi tercihe (*dâ'î*)

---

223 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 549-550.

224 Kâdî Abdülcebbâr'ın özellikle ahlâk konusunda etkilendiği felsefe çevirileri konusunda bk. Aslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelâm Yöntemi,* 249-251.

225 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011), 9-17 (1094a-1096b).

226 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 43-56 (1109b-1115a).

ve kaçınmaya götüren üç şey olduğunu söylemektedir. Güzel, yararlı, haz veren ve bunların karşıtı; çirkin, zararlı, acı veren; bütün bunlarda iyi insan başarılı kötü insan ise başarısız olur. Özellikle de haz konusunda, çünkü haz canlılarda ortaktır ve tercih konusu olan her şeyle birlikte bulunur; çünkü güzel olan da yararlı olan da hoş görünür.[227] Aristo, arzunun kişiyi hoş olan şeyleri elde etme yönünde güdülediğini, buna ulaşamayan kimsenin acı çektiğini de belirtir.[228] Kâdî Abdülcebbâr da fiil teorisinde güdülerin etkinliğinden bahsederken, organizmanın bir işten fayda umduğunda bundan sevinç (*sürûr*) duyacağını söylemektedir.[229] Richard Frank, *dâʿî* ve *sârif* kavramları ile Aristo'nun *Retorik* adlı eserinde kullandığı bazı kelimeler arasında da semantik bazı paralellikler olduğunu iddia etmektedir.[230]

İslâm felsefe geleneğinin kurucularından ve ayrıca *Nikomakhos'a Etik* kitabının da ilk şarihi olan Fârâbî (ö. 339/950), sisteminde teknik anlamda olmasa da davranışın yapılmasına tesir eden etkenler manasında *dâʿiye* ve *sârif* kavramlarına yer vermektedir. Buna göre fail, haz elde etmek maksadıyla kötü bir fiile meylettiğinde, bu haz ile tersi durumda elde edilecek olan acıyı birbirine mukayese eder. Böylece kişi, onu kötü bir fiile teşvik eden (*dâʿiye*) hazzı kontrol altına almış olur ve bu durumda kötü fiilden kaçınmak da kolaylaşır. Fail acıya sebep olacağı için iyi bir fiili terk eğilimi gösterdiğinde de, bu acı ile tersi durumda beklenecek olan hazzı da karşılaştırır. Böylece bizi iyi iş yapmaktan vazgeçiren (sârif) acıyı kontrol altında tutmuş oluruz. Bu durumda iyi olan bir eylemi yapmak da kolaylaşır.[231]

Fârâbi'ye göre her davranış mutlak manada bir lezzet ya da acı tarafından takip edilir. Davranışa tâbi olan lezzet ve acılar,

---

227 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 32-33 (1104b-1105a).

228 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* s. 66-67 (1119a-1119b).

229 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/15-16.

230 bk. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Başra Schol of the Muʿtazila", *Studia Islamica* 33 (1971), 13, dn. 3.

231 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ sebîli's-sʿeâde,* thk. Caʿfer Âlü Yâsîn (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1371 HŞ), 69.

ya duyular (*mahsûs*) ya da akıl *(maʿkūl)* yoluyla elde edilir. Ayrıca bunlar hemen (dünyada) gerçekleşebileceği gibi ileride de (âhiret) meydana gelebilir. Sözgelimi yanma fiilinin bir canlıya ilişmesi ona hemen bu dünyada acı verir. Şeriatın bir fiilde belirlediği acı ise sürekli olmaksızın bir fiilde bulunur. Dolayısıyla zina ve öldürme fiillerinde olduğu gibi bunları yapanlar acı veren akıbetleri dünyada görürler. Dünyada yapıldığında eziyet veren fiilleri ise âhirette lezzet takip eder. Bunun için fiilin yapılmasının lezzet vermesi, ancak buna tâbi olan bir eziyetin bulunmasıyla gerçekleşir. Biz onun dünyada lezzet vermesi ile akıbette eziyet vermesini birbirinden ayırt edebiliriz. Bu sebeple lezzet vermesi sebebiyle kötü bir fiile meylettiğimizde, onun ileride kötülüğe sebep olacağını zannederiz. Böylece bu lezzet ile bunun sonucunda elde edeceğimiz eziyeti karşılaştırırız. Bu sebeple kötü fiile sevk eden (*dâʿiye*) lezzetten vazgeçeriz ve kabîh olan fiili terketmemiz de kolay olur. Dünyada bize ilişen bir eziyet sebebiyle güzel bir fiili terke meylettiğimizde ise bunun sonucunda iyiliği takip eden bir lezzetle karşılaştırırız. Böylece güzel olanı yapmamız kolaylaşır. Bunun gibi her ne zaman acil bir lezzetten dolayı kötü bir fiile meylettiğimizde, onu ilerideki bir kötülükle karşılaştırız.[232]

Fârâbî'nin sisteminde yer verdiği yönelim (*nüzûʿ*) kuvveti de güdülere benzer bir fonksiyon icra eder. Buna göre insanın iç duyuları içinde onu arzu ettiği davranışlara yönelten, istemediklerinden ise uzak tutan bir kuvvet vardır. İrade bu güç sayesinde harekete geçer; zira irade idrak ettiğinde algıladığı şeye doğru bir yönelimdir. Bu yönelim ya duyu ya da tahayyül yoluyla ya da kuvve-i nâtıka ile olur. Bu gücün hükmü onun sayesinde bir fiilin yapılması ya da terkedilmesidir. *Nüzûʿ* kuvveti kişiyi beden ile ya da bir uzuvla herhangi bir şeyi bilmeye sevk edebileceği gibi yapmaya da sevk edebilir. Bedensel faaliyetler, *nüzûʿ* kuvvetine hizmet eden güçler aracılığıyla meydana gelir. Bu güçler azalarda bulunur ve fiillerin

232 Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh*, 68-70.

meydana gelişini hazırlar. İnsanda mevcut *nüzûʿ* kuvveti onu bir şeyi bilmeye sevk ettiğinde bu şey kuvve-i nâtıka sayesinde idrak edilir.[233]

İbn Sînâ ise hareket gücünü kendi içinde hareket için gerekli iradeyi doğuran *bâʿise* gücü ve eylemi yapan *fâʿile* gücü olmak üzere ikiye ayırır. Hareket için gerekli iradeyi doğuran ve *nüzûʿ* gücü denilen etken de iradenin eyleme sebep olamayacak kadar zayıf ve eyleme sebep olacak kadar güçlü olmasına göre ikiye ayrılır. Bunlardan ilkine *şevḳ* gücü, ikincisine ise *nüzûʿiyye* gücü denir. Bunlar eyleme geçen failin gücünün harekete geçmesini sağlarlar. Ancak düşünürümüze göre fail gücü harekete geçiren irade her zaman şehevânî güçten kaynaklanmaz. Bazı canlılarda bu güçten kaynaklanmayan fakat hareket sebebi olan iradeler de (*inbiʿâṯât*) görülür. Mesela annenin yavrusuna ilişkin meyli (*nizâʿ*), eğitilmiş bir hayvanın sahibine yönelik dostluğu (*ülfet*), hayvanların kafes ve bağlardan kurtulma isteği (*iştiyâk*) bu türdendir. Filozofa göre her ne kadar bunlar, şehevânî gücün isteği olmasalar de, hayal ve mütehayyile gücüne ait bir tür istektir. Filozofumuz *nüzûʿiyye* ile şehevânî ve gazabî gücü içeren *şevḳiyye* gücü arasındaki ilişkiyi de açıklar. Buna göre leziz bir şeye karşı duyulan şiddetli istek şehevânî güce, bu leziz şeyi elde etmek için eyleme geçiren ve eylemle birlikte bulunan kesin irade ise *nüzûʿiyye* gücüne aittir. Keza korkulan şeye karşı üstün gelme isteği gazabî güce, bu isteği yerine getiren kesin irade *nüzûʿiyye* gücüne aittir. Aynı şekilde mütehayyilenin idrak ettiğini istemek bu güce, tahayyül etmek için kesin iradeyi ortaya koymak *nüzûʿiyye* gücüne aittir.[234]

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr'dan de önce hem kelâm hem de felsefe geleneğinde, insan davranışlarının izahında gü-

---

[233] Fârâbî, *Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâḍıla,* thk. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 83-85; a. mlf., *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye,* thk. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1994), 80-81.

[234] Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 207-209.

dülere benzer yapı ve özelliklere değinen müellifler olmuştur. Kâdî sistemini kurarken her iki gelenekten de istifade etmiş ancak elde ettiği bilgileri kendi düşünce yapısı içinde ve hedefleri doğrultusunda yeniden yorumlamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA İNSAN DAVRANIŞI

A. Davranış ve Türleri

Kâdî Abdülcebbâr insan davranışını kısaca, "kudret sahibinden meydana gelen iş" olarak tanımlar.[235] Buna göre fiil, mutlak manada kudret sahibinin yapması gereken bir harekettir. Bazı hallerde fiil, irade ve bilgi olmaksızın gerçekleşebilirse de kudret olmadan asla meydana gelemez.[236] Bu sebeple Kâdî, "yok iken var olan, yaratılan"[237] anlamına gelen fiil tanımını doğru bulmaz. Çünkü "sonradan olmak" fiilin zorunlu şartıdır, onu diğer sonradan olanlardan ayırt etmek ise varlık veren güç sahibi (*kâdir*) ile bağlantısını kurmakla olur. Bu durumda sonradan olan şey (*muhdes*) ile fiili de birbirinden ayırt etmek gerekir, zira onun sonradanlığı ve yapıcısı (*muhdis*) bilinmese de kendisi bilinir. İnsan davranışı ise böyle değildir, onun faili vardır. Fiili yapan, aslını bilmese de o mevcuttur. Kudretin fiil üzerindeki bu etkisinden dolayı, iyi veya kötü olmakla nitelenen ahlâkî davranışlar, ancak güç ve kudret sahibi insanın iradî olarak yaptığı işlerdir. İrade dışı olan uyuma (*nevm*) ve bilinçsiz faaliyet (*sehv*) ile çocukların davranışları, iyi ya da kötü olmakla nitelenemez.[238] Kâdî'nin davranışı tanımlarken kudret niteliğine vurgu yapması, ilk dönemde kader üzerinde yapılan tartışmalarla da ilgilidir. Zira kader, insanın fiil gücünü, bunun

---

235 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/5; a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, 230-231; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 324, 338;

236 Kâdî Abdülcebbâr; *el-Muğnî*, 6-2/189. Bu duruma örnek olarak uykuda olan (*nâ'im*), bilinç dışı/bilinçsizce eylemde bulunan (*sâhî*) ve zorlanan (*mülce'*) kimseler gösterilir. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 324-325.

237 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/6.

238 Kāîı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/11, 19.

davranışa etkisini ve insan kudreti ile ilâhî kudretin irtibatını tespit etme çabasıdır ve ilk tartışma konuları arasında yer alır.

Kâdî'ye göre davranışın sebebi olan faili bilmenin iki yolu vardır. Bunlardan ilki, fiilin onun yönelim (*kasd*) ve güdülerine (*devâ'î*) göre oluşması, fail istemediği (*kerâhet*) ya da vazgeçtiği (*sârif*) takdirde ise gerçekleşmemesidir. Bu husus tespit edildiğinde, fiilin özel manada faile ait olduğuna hükmetmek gerekir. Kâdî'ye göre ikinci yol ise fiilin, kudret dolayımıyla güç yetiren bir kâdirin eylemi (*maḳdûr*) olamayacağını bilmektir ki bu durumda fiilin zâtıyla kâdir olan Allah'a ait olması zorunludur.[239]

Kâdî Abdülcebbâr erken dönemde selefleri tarafından savunulan ve muhaliflerce büyük tepki toplayan "Kul fiilinin hâlıkıdır" söylemini de kabul etmektedir. Bu hususta ilgili âyetleri yorumlayan Kâdî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi, Allah'tan başkası hakkında fiilin meydana getirilme yönünü kastederek yaratan (*hâlık*) denebileceğini belirtir. Ona göre *hâlık* kelimesi Allah'a nispet edildiğinde, O'nun eşyayı takdir edip yaratması, insana nispet edildiğinde ise fiilini bazı vasıtaları kullanarak yapması kastedilir.[240] Kâdî Abdülcebbâr'a göre, insan davranışının ister cevher ister araz olduğu kabul edilsin, onun bir özne (*fâ'il*) tarafından meydana getirilmesi gerekir. Zira davranışın kendisi bir faaliyet olduğu gibi aynı zamanda o, birçok faaliyetin sonucudur. Bunun gibi fail, meydana getirdiği varlıkla irtibatlı olmak durumundadır. Ancak fiil, fail açısından mümkün statüsündedir ve aksini düşünmek insan özgürlüğü ile çelişir. Basit manada fiil, "olmayan bir şeyi varlığa getirmek" demektir ki bu, mümkün varlıkların hayat kazanması anlamına gelir.[241]

Kâdî Abdülcebbâr fail ve fiil arasındaki irtibatı netleştirmek, insanın sorumlu olduğu ahlâkî fiilleri belirleyerek özgürlük kavramına açıklık getirmek adına, davranışları çeşitli tasniflere

---

239 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 325.

240 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/110, 320-321.

241 Johannes R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Sudy in Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâḍî'l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî*, (Leiden: E. J. Brill, 1976), 204-206.

tâbi tutmuş ve bazı kavramlaştırmalara gitmiştir. Bu noktada temel ayrım irade sıfatı üzerinden yapılır ve davranış, zorunlu (*ıżṭırârî*) ve zorunsuz (*ihtiyârî*) olarak ikiye ayrılır. Zorunlu fiil, elin titremesi ya da kalbin atması vb. fiillerde olduğu gibi insan metabolizmasının tabiî bir hareketidir ve bundan dolayı kişiye sorumluluk gerekmez. İhtiyarî fiiller ise insanın tercihlerine göre gerçekleşir ve sonucunda ahlâkî bir değer hüküm ifade ettiğinden, sorumluluğu gerektirir.

Kâdî, fiilleri ahlâkî değer ifade etme durumuna göre zât üzerine ilave bir sıfat içermeyenler (nötr) ve zât üzerine ilave bir sıfat içeren fiiller olarak da tasnif etmektedir.[242] İlkinde fiil iyi ya da kötü şeklinde ahlâkî bir değer ifade eder, ikincisinde ise böyle bir durum yoktur. Kâdî bir başka yerde ise fiilleri kudret mahalline nispetle, failin doğrudan kendi üzerinde yaptığı (*mübâşir/mübtede'*) ve onun kudret mahalli dışında bir vasıta (*sebeb*) aracılığıyla yaptığı fiiller (*mütevellidât*) olmak üzere de ayırt eder. Bunun gibi o davranışları, fiilin gerçekleşmesine vasıta olan âleti/organı kastederek; kalbin fiilleri (*efʿâlü'l-ḳulûb*) ve azaların fiilleri (*efʿâlü'l-cevâriḥ*) olarak da ayrıma tâbi tutmaktadır. Burada kalp ile kastedilen insan zihnidir; zira tüm zihinsel etkinlikler kalpte meydana gelir.[243] Fail ister insan olsun isterse Allah, azaların fiilleri, azalarda bulunan ve onlar aracılığıyla yapılan fiiller, kalbin fiilleri ise kalpte meydana gelen fiillerdir.

---

[242] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/7, 81-83; ayrıca bk. *el-Muğnî,* 13/311; Kâdî'nin bahsettiği birinci grup fiiller; yeme, içme gibi organizmanın fizyolojik ihtiyaçlarının bir sonucudur. Nötr olmayan fiiller ise fiilini bilen bir failin iradesi sonucu meydana gelir. Bunları yapan kimseler yergiye (*ẕemm*) ya da övgüye (*medḥ*) layık olurlar. Kâdî bir başka yerde fiilleri; failin farkında olduğu-olmadığı; zorunlu-muhayyer, kudret mahallini aşan-aşmayan, aklî-şerʿî şeklinde tasnif eder. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ,* 326-329. Kâdî'nin fiil tasnifleri için bk. Abdalla I. Mohammed, *The Notion of Good and Evil in the Ethics of ʿAbd al-Jabbār: A Philosophical Study, with a Translation of "The Determination of Justice and Injustice" (al-Taʿdīl wa-al-Tajīr) Sections 1-12* (Philadelphia, PA: Temple University, PhD. Dissertation, 1984), 47-49; Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık, 277-278.

[243] Kâdî'de kalb kelimesinin anlamı için bk. *el-Muğnî,* 12/59, 158, 222; ayrıca bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi,* 153-156, 245.

Buna göre kalbin fiilleri iradeler, kerâhetler, itikadlar, zan ve nazar gibi bir aracı olmaksızın doğrudan kudret mahallinde gerçekleşir. Kâdî, temennî, pişmanlık, üzüntü (*ğam*) ve sevincin (*sürûr*) ise kalbin fiillerine dâhil olup olmadıkları hususunda ihtilaf olduğunu söyler. Organların fiilleri ise, farklı türde olan oluşlar[244] (*ekvân*) ve doğal eğilimler (*i'timâdât*) ile aynı türden olan sesler, birleşme (*te'lîf*), dokunma (*temâs*), elem ve lezzetlerdir.[245]

Kâdî Abdülcabbâr'ın insan davranışı üzerindeki araştırmaları onun teolojik ön kabulleriyle ilgilidir ve daha üstte bulunan meselelerin anlaşılmasına yöneliktir. Onun asıl amacı, davranışı oluşturan sistematiği açıklamak ya da unsurları detaylı biçimde açıklanmış bir eylem teorisi ortaya koymaktan çok, adalet ilkesi gereği yüce Allah'ı kötülükten tenzih etmek ve buna dayalı ahlâkî bir dünyevî modeli inşa etmektir. Bu bakış açısı, sorumluluk açısından fiillerin insana nispetini, davranışı oluşturan iç mekanizmanın tahlilini ve buna tesir eden dış unsurların incelenmesini gerektirir. Allah, insana fiil yapma gücü vermiş ve bununla ilgili tüm donanımları sağlamıştır. İnsan bu verili kapasite ve imkânı, fayda ya da zarar doğuran fiiller istikametinde kullanacak ve bunun sonuçlarına katlanacaktır. Bu sebeple müellif, birçok yerde cebr ve kesb düşüncesine taraftar olan grupları tenkit etmekte, insan fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyenlerin ve bir fiilin iki ayrı failden meydana geldiğini iddia edenlerin büyük bir yanılgı içinde olduklarını belirtmektedir.[246] Böylece, kötülüğü insana dayandırmayı, fiillerin onunla irtibatını sağlamayı ve fiilin bileşenleri olan ilim, irade, kudret vb. özellikleri açıklayarak sorumluluğu temellendirmeyi amaçlar. Mu'tezile usûlünün esaslarından olan adalet ilkesi, onların özellikle teklîfî fiilleri konu alan sorgulamalarının hem başlangıcını hem de neticesini oluşturur. Hüsün-kubuh, menfaat-ma-

---

244 Kelâm literatüründe oluş (*kevn*) ile kastedilen genelde; hareket, sükûn, birleşik olma (*ictimâ'*) ve ayrık olma (*iftirâḳ*) türünden fiillerdir.

245 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 350.

246 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/3.

zarrat, insan fiilleri vb. diğer tüm meseleler tali hükmünde olup hedefe götüren önermeler konumundadır.[247]

B. Davranışı Etkileyen Unsurlar

Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî*'nin teklîfe ayırdığı XI. cildinde mükellefi; "kâdir, hayy, âlim, müdrik ve mürîd olan kimse" olarak tanımlar. Zira Allah Teâlâ, güç sahibi olan, fiili yapma kudretine sahip bulunan, onun keyfiyetini bilen ve belirli bir yönde meydana gelmesini irade eden kimseyi yükümlü tutmaktadır. Hayat sahibi olan insan da diğer canlılardan, engeller ortadan kalktığı takdirde, idrak edilenleri algılama, bilen ve güç yetiren olma imkânı ile ayırt edilir. Onun insan olması hususunda dikkate alınan özellik de budur. Zira melekler de mükellef olmalarına karşılık bu özelliklerle nitelenmezler.[248]

Kâdî'yi insanın davranışını ve onun unsurlarını izaha yönelten sâik, davranış ve fail arasında nedensel bir ilişki kurarak, hem dünyevî hem de uhrevî sorumluluğu temellendirmektir. Bu sebeple o, fiilin hakikati, övgü ve yergiye müstehak olunan ve olunmayan fiiller ile sorumluluk doğuran fiilleri etkileyen hayat, kudret, ilim ve irade gibi özellikler üzerinde durur. Ona göre her ne kadar fiil, meydana gelmek için en başta kudrete ihtiyaç duysa da, sorumluluk açısından irade ve bilgi gibi özellikler gerekir. Fiil, oluş belirten bir harekettir ve doğrudan kudretle bağlantılıdır. Bu aşamadan sonra irade ve bilgi devreye girererek sonucun oluşmasını sağlar. Böylece fiilin insana nispetini tam ve açık biçimde belirleyen Kâdî, insanın yapısal özelliklerini ve sürece olan etkisini izaha çalışır. Bu bölümde

---

247 Nitekim Kâdî, insan davranışı konusunun ilâhî adaletle ilgili olduğunu ve bu meselenin O'nun kötü fiil yapmayacağı anlamına geldiğini ifade eder. Sonrasında kötü (*kabîh*) bir fiilin faile nisbetinin ne zaman ve hangi ön şartlar gerçekleştikten sonra mümkün olduğu, buna dayanarak Yüce Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerinin birbirinden nasıl ayırt edilebileceği, babaları kâfir olsa bile çocukları bundan dolayı cezalandırmayacağı, Yüce Allah'ın kendisinin kötülük yapmadığı gibi yapılmasına rıza göstermeyeceği gibi konuları ele alır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 202.

248 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/309.

onun davranış üzerinde etkili olduğunu söylediği unsurlar ve aralarındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

1. Hayat/Canlılık

Kâdî Abdülcebbâr'da fiilin oluşumunun temel ilkesi, organizmanın hayat vasfına sahip olmasıdır. Çünkü diğer özelliklerin tümü, fiziksel varlığın canlı olması şartıyla bir anlam ifade etmektedir. Nitekim, bilgi, kudret ve irade gibi vasıflar ancak canlı bir yapı üzerinde etkili olabilirler. Davranış, canlı bir varlığın, hayat sahibi bir bünyenin eseridir. Bu bağlamda Mu'tezile, ölüden davranış meydana gelip gelemeyeceğini ve realite planında böyle görünen fiillerin mahiyetini tartışmıştır. Buna göre hayat sahibi kimse tarafından başlatılan fiil, failin ölmesinin ardından kudret mahallini aşıp, başka fiillerin oluşumuna sebebiyet veriyorsa, bunun sorumluluk açısından durumu nedir? Bu tür bir fiil kime nispet edilmelidir? Bu konuyu açıklamak için verilen klasik örnek ise şudur:

> Zeyd bir taşı yuvarlasa ve hemen akabinde hayat vasfını kaybedip ölse, ardından onun yuvarladığı bu taş gidip birine zarar verse, hayattayken başlatmak suretiyle sebebiyet verdiği bu fiilden dolayı Zeyd'in sorumluluğu ne olacaktır?

Bu konuda Mu'tezile içinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Çoğunluk bu fiilin, her ne kadar faili artık hayatta olmasa da, fiili başlatan kimseye aidiyetini savunur ve bunun için bilinç (*ilim*) özelliğini yeterli görür. Fail, yaptığı işin sonucunu ya da sonuçlarını bilmesi gereken, en azından bu doğrultuda öngörüsü olan kimsedir. Bazı durumlarda fiilin gideceği yer tam olarak tahmin edilemese de fail buna karşı tedbir almalıdır. Basra ekolü kelamcıları *tevlîd* hususunda, fiilin, sonuçlarını bildiği takdirde faile nispet edilmesi gerektiği fikrindedir. Bu durum Ehl-i Sünnet tarafından "ölüye fiil atfetmek" görüldüğü için sert bir dille eleştirilmiştir.[249] Onlara göre fiil ister doğrudan insan

[249] Şehristânî, *el-Milel,* 1/71; Bağdâdî, *el-Farḳ,* s. 103; Emîn, *Duḥâ'l-İslâm*, 1/132.

tarafından yapılsın ister dolaylı olarak (*mütevellid*) gerçekleşsin Allah tarafından meydana getirilmektedir.[250]

Bu dönemde Mu'tezile içinde organizmanın canlılığını sağlayan kaynağın ne olduğu ve bu gücün bedenle olan ilişkisi de tartışılmış, bu hususta farklı görüşler ortaya atılmıştır. Buna bağlı olarak insan tanımları da çeşitlenmiştir. Kâdî Abdülcebbâr bu konudaki tercihine geçmeden önce, Mu'tezile düşünürlerinin insan tanımları üzerinde durur. Bu bilgileri önceki bölümde verdiğimiz için burada üzerinde durmayacağız. Ancak hatırlatmak gerekirse, Mu'tezile'nin büyük bir kısmı, insanı beden ve ruhtan oluşan bir varlık olarak kabul etmiş, zahirî bünyenin ruh ile canlılık kazandığını söylemiştir.[251] Kâdî Abdülcebbâr bu konuda ortaya atılan görüşleri tek tek inceler. Ona göre insanın canlı ve yaşayan bir varlık olması, temelde bedenle ilgisi olan bir hususiyettir.[252] Zira sıcaklık, soğukluk ve acı gibi arazların algılanması, ancak bunların üzerinde göründüğü bir bedene sahip olmakla mümkündür. Kâdî, Nazzâm tarafından savunulan ve ruhu bedene yayılan ve onda etkili bir unsur olarak gören anlayışı da reddeder. Zira böyle bir durum, organların ahengini bozarak çelişkilere sebep olur. Ona göre sağlam bir organı hareket ettirirken kötürüm olanı hareket ettirememek, ruhun beden üzerinde etkili olmadığını gösterir. Duyu organları bozulup işlevini yerine getiremediğinde duyu ve algının gerçekleşmemesi de böyle yorumlanmalıdır. Kâdî'ye göre, insanın bedenden ibaret olduğunu gösteren kanıtlar, onun tek tek parçalardan oluşmadığını, aksine görünen bir varlık olup bedene yayılan

---

250 Tevlîd konusunda detaylı açıklama için bk. Osman Demir, , "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38-39. Ayrıca bk. Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında Mu'tezile'de Tevlîd Teorisi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009),63-82. Osman Demir, "Tevlîd" maddesi, *Metafizik Teoriler Atlası*, İstanbu: Ketebe, 2018, III, 1166-1178.

251 Eş'arî, *Maḳālât*, 329-355. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/339. Bu hususta ortaya atılan görüşlerin değerlendirmesi için bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 208-214.

252 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310-314, 331.

bir ruhunun bulunmadığını ispatlamaktadır.[253] O, insana canlılık veren ruhun kalpte bulunduğunu iddia eden Esvârî'yi de eleştirir. Buna göre bir unsurun bedenin herhangi bir organında etkili olabilmesi için, ona bitişmesi gerekir. Kalpten diğer organlara ulaşan bir hareketin varlığından söz edilemeyeceği için bu iddia doğru değildir.[254] İnsana canlılık veren unsurun bedende yer edinen arazlar olduğu fikri de muteber değildir çünkü fâil bir illetin eseri olan arazlar, herhangi bir şeye sebep (*maʿnâ*) olamazlar.[255]

Kâdî, insanı ruh ve bedenin toplamından ibaret gören anlayışı da eleştirir.[256] Her şeyden önce, fiili yapan öznenin ne olduğunu tespiti için zorunlu ve istidlâlî bilgilerden hareket edilmelidir.[257] Bu sebeple fiilin öznesini tespit için açıkça bilinen ve görülen davranışlardan hareket etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, insanın ilim, kudret ve irade sıfatlarına sahip olduğu anlaşılır. Zira insan davranışı, farklı eğilimlere ihtimali olan bir mekanizmadır ve bu niteliklere sahip olan varlığın öncelikle hayat sahibi olması gerekir.[258]

Kâdî Abdülcebbâr insanın "canlı bir varlık olduğu" hususunu insan tanımında da vurgular. O, takipçisi olduğu hocaları[259] Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi insanı "özel yapısı ile diğer canlılardan ayrılan, bilinen bir bünyeye sahip olan, hayat ve kudret özelliği olan varlık" olarak tanımlar.[260] Ona göre bir varlığın hayat sahibi olması, ilim ve kudret niteliğinin olması ile ispatlanır. O, bu hükmü görünür âlemden (*şâhid*) hareketle temellendirmeye çalışır. Bu dünyada kudret ve ilim niteliğine sahip varlıklar

253 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/339-340.
254 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/318.
255 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/321.
256 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/335.
257 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/312.
258 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/309, 317.
259 Burada geçen "hocaları" ifadesini Kâdî Abdülcebbâr'ın doğrudan bu kişilere talebe olduğu şeklinde anlamamak gerekir. O pek çok yerde "şüyûhunâ" diyerek Ebû Alî ve Ebû Hâşim'e atıf yapmakta ve bir bakıma aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.
260 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/311, 314, 317, 321.

olduğu gibi, bunlara sahip olmayan varlıklar da vardır. O hâlde her iki türü birbirinden ayırarak hem kudret hem de ilim niteliğine imkân veren başka bir özelliğe ihtiyaç vardır. Sadece kudret ya da bilgi ile donanmak bunun için yeterli değildir. Kudret, sırf bedende bulunan bir organ ile değil, vücudun tamamı ile ilgili olduğuna göre, kudrete sahip bir varlığı, diğer varlıklardan ayıran özellik bedenin tümünü kuşatan canlılık olmalıdır.[261]

Kâdî, hayat sıfatının bedenle ilişkisine geçmeden önce, kudretin bedenle ilişkisi üzerinde durur. Ona göre Yüce Yaratıcı, zâtıyla kâdir olduğundan onun kudreti için bir mahalle ihtiyaç yoktur. Ancak insanda kudret ve ilim sıfatlarının etkin olması için özel bir mahalle ihtiyaç vardır ki o da bedendir. Beden, insanın en temel faaliyetlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.[262] Kâdî, canlı (*hayy*) ve canlılık (*hayât*) kavramlarını da birbirinden ayırır. Ona göre vücûdun organlarının tek tek hayat sahibi olduğundan, yani canlılığından söz edilebilse de gerçekte canlı olan bunlardan oluşan vücuttur (*şahs*).[263]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre hayat özelliği, bilgi, kudret, irade ve idrak gibi nitelikler arasındaki koordinasyonu sağlar. Bu bakımdan hayat, felsefecilerin nefs ya da ruh diye isimlendirdikleri kavrama karşılık gelir. Hayat tek başına insanı ifade ettiği için, oldukça yüklü bir anlam taşımaktadır. O, insanı etkin kılan bu canlılığın kaynağını da araştırır. Ona göre bu araştırmada, bilinen ve tanınan insan bedeninden başka bir tarafa yönelmek ise yanlıştır. [264]

Kâdî'ye göre bir organın, sıcaklık, soğukluk ve acı gibi duyguları hissetmesi onun canlı olduğunun delilidir.[265] İnsanın bu

---

261 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 161; Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 582.

262 Zâtıyla kâdir olan Yaratıcı'nın fiil için mahalle ihtiyacı yoktur, ancak kudret ve bilgi sahibi olan varlığın fiili için bir özel bir mahalle ihtiyacı vardır ve o cisimdir (beden). bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 162.

263 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 312. Kâdî'de diri olmanın (*hayy*) bedeni aşan bir kavram olup, filozoflardaki nefs ya da ruha karşılık geldiği de söylenmiştir. bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 213-214.

264 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/312- 313.

265 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/309-313.

duyuları maddi cismi ile hissetmesi, hayat için bedene ihtiyaç olduğunu ispatlar. Bu sebeple, kan ve saç teli değil de bedende acıyı hisseden organlar hayat özelliğine sahiptir. Ancak tek tek hayat özelliğine sahip olan bu organlar insan fiilinin kaynağı olamaz. Bu sebeple davranışın gerçekleşmesini sağlayan hayat özelliği, bedenin tümünde (*cümle*) bulunmalıdır.[266] Burada onun hayata verdiği anlamla, Nazzâm'ın ruha verdiği anlam birbirine benzemektedir. Ancak düşünürümüze göre canlılık tek başına etken değildir, faal olması için bedene muhtaçtır. Böylece Kâdî, hayat sahibi cismanî yapıya *insan* adını vermiş olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, bedene canlılık veren unsuru "ruh" olarak tanımlamaktan da kaçınır. Ona göre ruh ile bedenden bağımsız bir varlık kastediliyorsa onun saf ve saydam (*lat*îf) bir yapıda bulunduğunu düşünmek gerekir. Böyle bir varlığın hayat vasfına sahip olduğu düşünülemez. Bir varlığın hayat ile nitelenmesi için canlılık taşıması gerekir; saf ve saydam bir varlıkta ise bu özellikler yoktur. Ruha "nefes, titreklik ve esinti" anlamı verdiğimizde ise her ne kadar insanın canlı olması için bu özelliğe sahip olan ruha sahip bulunması gerekiyorsa da, bu esintinin (*rûh*) canlılık içerdiğini kabul etmek ya da bedene canlılık kazandırdığını söylemek doğru olmaz. Bu durumda ruhun canlılık ile ilişkisi, kanın ve saçın canlılıkla ilişkisine benzer.[267] Böylece Kâdî, bedenden ayrı ve onun üzerinde etkisi bulunan ruh anlayışını reddetmekte, bedende bulunan "esinti ve titreme" anlamındaki ruhu ise kabul etmektedir.[268] Ona göre, şayet bedenin tümünden meydana gelen insan fiilleri, başka bir şeyle bağlantılı olsaydı, bu husus zorunlu veya istidlâlî bilgi olarak bilinirdi.[269]

Böylece insanı tanımlarken bedenden hareket eden Kâdî, duyu ve algı kaynakları ile elde edilen bilgileri esas alır. Ona

[266] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/314.
[267] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/331, 334.
[268] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/337, 338.
[269] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/317.

göre bir cisim kendi hareketinin nedeni olamaz, dolayısıyla ona dışarıdan bir nedenin etki etmesi gerekir.[270] Birçok âlim bu ilkeyi nefs ya da ruh kavramı ile ifade ederken Kâdî bu canlılığın tüm bedende olduğunu söyler.[271] Kâdî insanın özgür irade sahibi olduğunu vurgulamak adına, bedene önem vermiş ve onu bedendeki niteliklerin tümü ile ifade etmiştir.

2. Bilgi

Kâdî Abdülcebbâr'ın insan davranışının oluşumunda etkisine işaret ettiği unsurlardan biri de bilgidir. Bilginin, insanın davranışı ve sorumluluğu ile olan ilişkisi, tüm kelâmcıların üzerinde durdukları hususlardan biridir. Zira bilgi, kişinin eylemlerini farkında olarak yapmasını ve bunlardan dolayı hesaba çekilmesini sağlayan özelliklerden biridir. Bu sebeple ilk dönemden itibaren kelâmda bilgi tanımlarına yer verilmiş, epistemolojik açıdan insan bilgisinin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Şüphesiz bilginin bu denli önemsenmesinin sebeplerinden biri de Kur'ân ve hadislerde Allah'ın ilim sıfatının sıkça vurgulanmasıdır. Kâdî'den önce Mu'tezile'nin üzerinde fikir birliği edilen bir bilgi tanımı ise yoktur.[272] Horasan Mu'tezilesi'nden Ka'bî (ö. 319/931) ile Ebû Ali el-Cübbâî bilgiyi *i'tikâd* (kanaat) olarak nitelese de bu tanımın tüm mezhebi temsil ettiği söylenemez.[273]

---

[270] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/88.

[271] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni,* 9/87. Kâdî'nin hayat sıfatı hakkındaki görüşleri için bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 214-219.

[272] Eş'arîler ilmi "mahallinin âlim olmasını gerektiren şey" olarak tanımlar. bk. Eş'arî, *el-Lüma'*, 24; İbn Fûrek, *Mücerred*, 10; Bâkıllânî, *el-İnṣâf fî mâ yecibu i'tiḳādühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî,* thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 13. Bu tanımı kabul etmeyen Nesefî bilgiyi "hayat sahibi olan bir canlıdan; cehalet, yanılgı (*sehv*), şüphe (*şekk*) ve zan gibi vasıfları yok eden bir sıfat" olarak tanımlar. O, Mâtürîdî'ye ait tanımın bu konudaki en kapsamlı tanım olduğunu söyler: "İlim ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin tecelli etmesini temin eden bir sıfattır."; bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille,* 1/6-7, 11.

[273] İbn Fûrek, *Mücerred*, 11; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/4-5. Bu hususta detaylı açıklama için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 134-135. Ka'bî'nin bilgi teorisi hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Zeynep Hümeyra Koç, *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

Kâdî Abdülcebbâr birçok konuda olduğu gibi bilgi hususunda da işe öncelikle seleflerinin bilgi tanımlarını değerlendirerek başlar. Ona göre de bilgi, *itikad*[274] türünden bir özelliktir. İtikad obje ile süje arasındaki ilişkiyi, kişinin nesne hakkındaki bilgisini ifade eder.[275] Çünkü insanda bilgi, bilmeye konu olan nesne ile doğrudan ilişki kurduktan ve buna bağlı olan zihinsel kesinlik (*sükûn-i nefs*) oluştuktan sonra meydana gelir. Bu sebeple o bilgiyi "nefsin sükûnetiyle birlikte eşyayı olduğu gibi bilmek"[276] şeklinde tanımlamıştır. Ona göre bu koşulu taşımayan kanaat, bilgi olarak nitelenemez. Bu nedenle, Mu'tezile geleneğinde bilgiyi itikad olarak gören kişileri de reddeder.[277] Kâdî bilgiyi; "bilineni idrak etmek" şeklinde tanımlayan Ehl-i sünnet âlimlerini de eleştirir.[278] Burada onun *inanç* ile bir şeye kesin olarak bağlanmayı kasdettiğini anlamak gerekir. Şayet inanç olmaz ve zihinsel kesinlik gerçekleşmez ise bu durum ne bilgi ne de cehalet olarak nitelenir.[279] O, bilginin oluşum sürecinde tek başına inancı da yeterli görmez. Bilgi ile inanç, aynı türden olsalar da kesinlik bakımından aralarında farklar vardır. Şöyle ki bilgi özel biçimde gerçekleşen bir inanış tarzıdır. Bu ikisinin türdeşliği, her

---

274 Burada itikadı iman olarak değil, inanç ve kanaat olarak çevirmek daha doğrudur. bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 79.

275 Kâdî Abdülcebbâr hocalarına göre ilmin itikadla aynı türden olduğunu ve itikadın, bir şeye olduğu gibi taalluk eder ve sükûn-i nefs gerçekleşirse ilim olarak nitelenebileceğini söyler. Bir şeye o şeyin olmadığı biçimde taalluk ederse ya da ettiği hâlde sükûn-i nefsi gerçekleştirmese de cehl olarak isimlenir. bk. *el-Muğnî*, 12/25. Bu hususta açıklama için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 79-85; Koloğlu *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 134-135.

276 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* thk. Mahmûd M. el-Hudayrî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 5 (*el-Fıraḳ ġayru'l-İslâmiyye*)/221; ayrıca bk. a. mlf., *el-Muğnî,* 12/13, 36; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 46-47, 183. Marie Bernard, "*İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı*", çev. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977). 322. Mohammed, *The Notion of Good and Evil,* 33-39.

277 Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn,* thk. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979)*,* 302.

278 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/21.

279 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/25.

ikisine birden aynı yöntemle ulaşıldığı anlamına gelmez. Çünkü bir kimseyi ya da grubu bilinçsizce takip etmek ya da geleneksel biçimde inanmak anlamına gelen *taklit* ve tesadüf yoluyla elde edilen *inanç*, bilgi değeri taşımaz.[280] Bilgide önemli olan, sonucun doğru olmasından ziyade ona nasıl ulaşıldığı yani işin içinde bilinçli bir tercihin olup olmadığıdır. Böylece Kâdî, sağlıklı bir inanca giden yolun, farkındalık düzeyine yükselen bir bilinç ile olması gerektiğini vurgular.

Kâdî açısından *sükûn* kavramı, bilgi sonucunda ulaşılan tereddütten uzak ruh hâlini ifade eder. İnsan, zan ve kanaatten farklı olarak, kesin bilgide onu tedirgin eden bir huzursuzluk yaşamaz. Bu bilgi düzeyi, insanı hem maddî hem de manevî açıdan geliştireceğinden, "sükûn-i nefs" ifadesi psikolojik bir anlam da taşır.[281] Bilgi, insanı ruhsal açıdan tatmin eden, iç huzuru sağlayan bir hâldir. İnsan davranışı her şeyden önce bilinçli bir mekanizmanın eseridir. Kâdî, nefsin sükûnunun, insanın kendisinde hissettiği iç gözlem yoluyla elde edilen bir farkındalık olduğunu da belirtir. Meselâ, Zeyd'in evde olduğuna bizzat görerek veya birilerinin haber vermesiyle inanmak böyledir. Her iki hâlde de kişi, başkasında olmayan bir özelliği (*meziyyet*) kendisinde farkeder, bu da *sükûn-i nefs*tir.[282]

Kâdî, *el-Muġnî*'nin bilgiye ayırdığı XII. cildinde, kendi döneminde kabul edilen birçok bilgi tanımını değerlendirir.[283] Buna göre bilgi, özne açısından kuşku taşımayan ve onda zihinsel kesinliği gerektiren bir özellik olmalıdır. [284] O, bu noktada dilcilerin "İlim, kesinlik ifade eden, kuşku vb. ihtimaller taşımayan bir niteliktir" sözünü de zikreder. Kâdî bilgiyi, türdeş olduğu kalbî fiillerden kanaat (*i'tiḳād*) vb. ile de mukayese eder. Her ne kadar bilginin meydana gelmesi, kanaatin oluşumunun şartı olsa da,

---

280 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 190.

281 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 1221. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 47-48. Bu hususta detaylı açıklama için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 54-57; Mohammed, *The Notion of Good and Evil*, 35-36.

282 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 46-47.

283 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/16-20.

284 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/18.

bilgi kendine özgü biçimde gerçekleşir. Diğer zihinsel fiiller de, bilginin oluşumuna araç olabildikleri için bilginin kapsamı dışında yer alırlar.[285]

Kâdî'ye göre, *bilgi* ve *kanaat* arasındaki yakın ilişki, ikisini özdeş hâle getirmez. Bilgi, bilen özne (*ʿâlim*) ile ilgilidir ve kanaatin ötesinde bir durumu ifade eder.[286] Her bilgi, aynı zamanda kanaat olsa da her kanaat bilgi değildir. *Taklit* ve rastgele oluşan kanaatin hali de böyledir.[287] Kanaat içinde bilgi barındıran bir akıl yürütme sonucunda oluşmalıdır ki kesinlik ifade etsin. Kâdî, kanaati *tahkik* ve *taklit* şeklinde ikiye ayırarak bilgi ve kanaat ilişkisini netleştirir. Ona göre bu ikisinin, farklı zihin hâlleri oldukları ispatlandıktan sonra ya bilginin oluşumunda kanaate ilave bir etkene ihtiyaç duyulur ya da kanaatin bilgi ile ilişkisinin olmadığı düşünülür. Ona göre kanaatin bilgi ile ilişkisi açık olduğuna göre, yapılacak olan, bu ikisi arasındaki farkı ortaya koymaktır.[288]

Kâdî Abdülcebbâr, temelde bilginin kanaat olarak tanımlanmasına ise karşıdır. Zira kanaat konusunda öznenin nesneyle tek yönlü bir ilişkisi bulunur. Bilgi söz konusu olduğunda ise öznenin nesneye yönelimi çok yönlüdür. Bu yüzden nesne ile ilgili pek çok nitelik oluşur. Böylece, bilginin kanaatin sağladığı veriye dayanarak elde edilen bir sonuç olduğu ve bilginin bir basamağını oluşturduğu söylenebilir.[289] Kâdî'ye göre, kanaat bilgi olarak kabul edildiğinde, sıradan insanların taklit yoluyla Allah'ın varlığını kabul etmelerini de bilgi olarak kabul etmek gerekir. Oysaki Allah bize taklidi yasaklamış, akıl yürütmeyi ise farz kılmıştır. Kanaat sahibinin durumu zan ve şüphe içinde olan birinin durumuna benzer.[290] Kanaat, zan, şüphe ve inanç-

285 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13.
286 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/26.
287 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 46.
288 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/27.
289 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/9, 13.
290 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/17,123. Nesefî de kanaati tek başına bilgi olarak kabul etmez. bk. Nesefî, *Tebṣıra*, 1/9.

sızlık aslında türdeş olgular olsalar da aralarındaki farkı kesinlik bakımından tespit etmek gerekir.

Kâdî Abdülcebbar bilgi ile *maʿrifet* ve *dirâyet* lafızları arasında ise önemli bir fark görmez. Zira her biri, gönlün rahatlamasını, kalbin mutmain olmasını ve nefsin sükûnunu ifade eden kavramlardır. Hem bilgi hem de marifet, akıl yürütme (*nazar*) sonucu meydana gelir[291] ve her ikisinin de bilenin nefsini teskin edici bir özelliği vardır. Kişiyi tatmin etmeyen ve onda bir kanaat hâsıl etmeyen şey ise bilgi değildir.[292] Bu hususta o, hocaları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi takip eder, ancak onlardan farklı olarak bilginin sınırlarını daraltır. O, bilgi konusunda Sofistler[293] ve Sümeniyye[294] gibi duyu verilerini reddeden akımların muhatap alınmaması gerektiğini de söylemiştir.[295]

Müellif, bilgiyi zorunlu olan (*zarûrî*) ve kazanılan (*mükteseb*) bilgi olarak ikiye ayırır ve her ikisinin de algı (*idrâk*) yoluyla elde edildiğini söyler.[296] İdrak ve duyular tüm bilgi kanalları üzerinde etkilidir. Duyular ve akıl yoluyla elde edilen hakikatler, idrak kanalından geçmeden bilgi olarak isimlenemez.[297] Zorunlu bilgiler ise idrak ile kazanılanlar (*müdrekât*) ve akla dayananlar (*ʿakliyyât*) şeklinde sınıflanır. Buna göre zorunlu bilgi, düşünme (*nazar*) ve akıl yürütmeye (*istidlâl*) gerek olmadan herkesçe bi-

---

291 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/6.

292 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/23.

293 Sofistler, bilgi teorisinde kelâmcıların en önemli muhataplarıdır, bilgide kesinliği reddederler ve hiçbir duyu bilgisine güvenilemeyeceğini söylerler. bk. Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhü'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 101-102. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe = el-Muhassal*, (neşir, tercüme ve inceleme Eşref Altaş), İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 35.

294 Sümeniyye, Budizm'i benimseyenler için Müslümanlar'ın kullandığı bir isimdir. bk. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132-133.

295 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/41.

296 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/59-60; a. mlf., *el-Muğnî*, thk. Mahmûd el-Hudayrî – M. M. Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 15 (*et-Tenebbüʾât ve'l-muʿcizât*)/304. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 48-49. Kâdî'de *zaruri* ve *mükteseb* bilgi türleri için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 120-127.

297 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/57-59.

linen ve reddedilemeyen hususlardır.[298] Bunu inkâr eden kimseye ise başka bir kanıt getirmeye uğraşmak beyhudedir. Ona göre, idrake dayalı bilgiler ile aklî bilgilerin farkı, birinin cüz'î, diğerinin de küllî bilgi vermesidir.[299] İdrakle elde edilen bilgiler, akıl aracılığıyla gerçekleşir. Duyularla idrak edilen bilgiler ise temeldir bunlar yoksa diğer bilgiler de gerçekleşmez. Ancak bu, duyu verilerinin (*hissiyyât*) aklî bilgiler (*ʿaḳliyyât*) üzerinde etkili olduğunu göstermez. Tecrübî bilgiler ise aklî bilgilerin temelini oluşturur. Ancak bu, aklî bilgilerin doğruluğunu idrak ile denetlediğimiz anlamına gelmez. Akıl, idrak ya da tecrübe ile elde edilen bilgiler üzerinde hüküm verir. Tecrübî bilgileri açık ve güçlü olduğu için aklî bilgiler üzerinde etkin kılmak doğru olmaz. Çünkü bu bilgilerin doğruluğunu da akıl ile denetleriz ve duyularla elde edilen bilgiler üzerinde de aklın egemen olması gerekir.[300]

Kâdî, bilginin oluşumunu akıl ve tecrübe arasında gerçekleşen döngüsel bir süreç olarak görmektedir. Buna göre tecrübe sahasından gelen bilgiler, aklın müdahalesi ile tümel bir sonuç ifade etmeye başlar. Akıl, özel bilgiler toplamı olup, mükellefin hem akıl yürütmesini hem çıkarımda bulunmasını hem de sorumlu olduğu yükümlülükleri yerine getirmesini mümkün kılar.[301] Aklın müdahalesiyle kuşatıcı bir anlam kazanan bilgi, insan tekrar dış dünyadaki objeleri bilmeye yöneldiğinde iki önemli görevi yerine getirir. Bunlar, fayda ve değer açısından varlıkları sınıflandırmak ve onlar haklarında yargıda bulunmaktır. İdrak, bilginin ortaya çıkmasının yeter-sebebini değil, imkân şartını oluşturur. Düşünürümüze göre aklî bilgiler, sadece idrak ile elde edilen bilgiler üzerinde değil, dış dünyada

298 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/42, 63; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*,. 48.

299 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/66.

300 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/58.

301 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/375. Kâdî'nin bilgi sisteminde aklın yeri için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 128-141. Ayrıca bk. Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 116-117.

gözlem, tecrübe ve haber ile elde edilen bilgiler üzerinde de etkilidir.[302]

Kâdî Abdülcebbâr, *bilgi* ile *idrak*i de birbirinden ayırt etmektedir. Zira bilgiye konu teşkil etmeyen bir şeyin bilinmesi de mümkündür. Bilinmeyen bir şey idrak edilebilir, idrak edilmeyen şey de bilinebilir. Bunun gibi bilginin objesi hem doğru hem de yanlış bir inanış olabilir, buna karşılık idrakin objesi her zaman doğru olmalıdır. Böylece o, idraki bilgiden daha üst bir mertebeye çıkarır. Çünkü bilgi ampirik olarak test edilebildiğinden gerçekle doğrudan bir ilişkisi vardır.[303]

Kâdî Abdülcebbâr, bilgi konusunda Câhız'ı da eleştirmektedir. Çünkü Câhız, bilgi sahibi olmayan kimsenin kanaatlerinde kesinlik düzeyine ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu durumda, bilgide zihinsel kesinliği ölçü olarak belirlediğimizde, cahilin sahip olduğu kanaate de bilgi demek gerekir. Zira bilgisiz kimse için bu hâl, bir tür kesinlik ifade eder. Kâdî ise akıl ve idrak sahibi bir varlığın, engeller ortadan kalktığında, kendisini bilişsel bir kesinlik içinde bulduğunu ve bu sebeple de bilgiden vazgeçip kanaatin gerektirdiği tarafa yöneldiğini belirtir. Bu sebeple kişi ateşi gördüğünde ondan sakınmakta, suyu gördüğünde üzerinde yürümemekte, aslanı gördüğünde ise kaçmaktadır. Bu kimsenin hâlinin, zan içinde olandan ya da tesadüfen öğrenenden farklı olduğu açıktır. Bir hususta bilgi bakımından zanna sahip olmakla, sükûnet içinde bulunmanın davranışa yansımasının farklı olduğu açıktır. Dolayısıyla sadece zihinsel kesinliği gerektiren bilgiyi "doğru bilgi" olarak kabul etmek gerekir. Düşünürümüze göre, bilginin doğru olması için zihinsel kesinlik olmalıdır. Ona göre, Câhız'ın sükûnet halinde olduğunu söylediği cahil kimse, gerçekte yanılgı içindedir. Zira bir hususu bildiğini iddia eden kişi, zihinsel kesinlik içinde olduğunu da bilir.[304]

---

302 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/55-58.

303 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/18.

304 Kâdî'ye göre serabı su zanneden kişi, kesinlik duygusu içinde olduğunu zannetse de bunun gerçekle bir ilgisi yoktur. bk. *el-Muğnî,*12/36-37.

3. Kudret/Güç

Kâdî Abdülcebbâr'ın davranışın oluşumunda yer verdiği önemli özelliklerden biri de kudrettir. Kelime olarak kudret "takat ve kuvvet, bir şeye mâlik olmak, bir şeyi idare etmek, bilmek" gibi anlamlara gelir.[305]

Kudret sıfatı tüm kelâmcıların üzerinde durdukları önemli bir özelliktir. İlk dönemden itibaren Müslümanlar arasındaki ilk tartışmalar ilâhî kudretin davranışa etkisi üzerinde olmuştur. Kudret, insanın evrendeki varlığı ve bunun bekası ile doğrudan ilişkilidir. Zira varlık, sürekliliği gerektirir ve her ikisi birden insan kapasitesi ile irtibatlıdır. Var olmak ilâhî kudrete, varlığı sürdürmek ise beşerî kudrete işaret eder ve bunların birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bu hususta ilk tartışmayı başlatan Cebriyye, insanın davranış kapasitesini reddederek, onu ilâhî kudret karşısında yok saymıştır. Bu yaklaşım, insan gücünü ilâhî kudret ile mukayese etmenin bir sonucudur. Bu sebeple cebrî düşünce, karşısında güçlü bir itizâlî muhalefet buldu. Mu'tezile'nin fikir öncülerinin Kaderiyye diye isimlenmeleri, kader tartışmaları sırasında insan kudretini vurgulamaları sebebiyledir. Böylece onlar beşerî fiil ve icraatları, ilâhî irade ve takdire bağlayan zihniyeti reddettiler. Şüphesiz insanın fiil kudreti bağlamında tartışılan *kader meselesi*nin erken dönem kelâmında önemli sosyal ve politik yansımaları da olmuştur. Bu dönemde kudret sıfatı ve onun insan davranışına etkisi tartışmalarına Ehl-i sünnet kelâmcıları da katıldılar. Ancak onlar insanın fiil yapma gücünü kâdir-i mutlak olan Allah'a tâbi kılarak (*kesb*) Cebriyye kadar olmasa da onun failiyetini zayıflattılar.

Kâdî Abdülcebbâr kudret sıfatına yaklaşımları nedeniyle aralarında belirgin bir fark gözetmeksizin hem Eş'arîler'i hem de Cebriyye'yi hedef almaktadır. O, kudret konusunu ele aldığı bölümlerde, *istitâat*, *kuvvet* ve *tâkat* kelimeleri arasında belir-

[305] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/ 74; Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-Ḳāmûs,* thk. İbrâhim Terzî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), *3/* 481.

gin bir fark gözetmemiştir.[306] Müellifimiz, kudreti fiilin oluşumu üzerinde doğrudan etkili olan bir özellik (*maʿnâ*) olarak görmektedir. Bu sayede insan birbirine zıt olan seçeneklerden birini tercih edebilir; hareket etmek yerine durmayı, oturmak yerine kalkmayı tercih edebilir. İnsan bu özelliği ile ahlâka konu olan iyi ya da kötü işler de yapabilir.[307]

Kâdî'ye göre kudret, davranışın olmazsa olmaz vasfıdır; onun yokluğunda insan hiçbir şey yerine getiremez. Bu, fiile yönelik kararını vermeden önce insana yaratıcı tarafından verilen bir özelliktir. Dolayısıyla insan, potansiyel olarak bu niteliğe sahiptir. Bilindiği üzere kudret sıfatının fiilden önce insanda varlığı konusu tartışmalı bir meseledir. Eş'arîler kudretin (*istitâat*) fiil anında yaratıldığını, Mâtürîdîler ve Mu'tezile ise fiilden önce de kişide mevcut olduğunu savunurlar. Kâdî, Eş'arîlerce dile getirilen, istitaatin fiil ile beraber olduğu görüşünü, fiilin, faili âciz bırakan ve yok hükmünde bulunan (*maʿdûm*) bir kudretle meydana gelmesi anlamına geldiği için reddeder.[308]

Kâdî'ye göre kişi, eylemde bulunmak için bedenini hareket ettirmek zorundadır ve bu sebeple de gücünü kullanır.[309] Davranış için, fiziksel bir yeterliliğin bulunması şartsa da, sırf bu imkân sebebiyle kişi *kâdir* olarak isimlenemez. Bunun için potansiyel hareketin belirli bir yönde fiile dönüşmesi gerekir.[310] Zira çeşitli engeller sebebiyle, insan gücünü kullanma imkânı bulamayabilir. O hâlde fiilin oluşumunun sadece bu özelliğe bağlanmaması, bu hususta davranışa etki eden iç ve dış faktörlerin de dikkate alınması gerekir.

Kâdî'ye göre kudretin kullanılması her şeyden önce, davranışın imkân dâhilinde ve yapılabilir olmasına (*sıhhatü'l-fiʿl*) bağlıdır. Zira fiilin zorunlu olarak gerçekleşmesi, kudretin kul-

306 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 393.
307 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 352.
308 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 424.
309 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/155.
310 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/205; 6-2/27.

lanılmasına engel olur.[311] Kudret, fiilin gerçekleşmesini mümkün kılan bir özelliktir. Bu sayede fiil, çoklu alternatiflere açık hâle gelir. Bu sebeple müellifimiz "doğmak ve batmak" dışında seçeneği olmayan ve hareketlerini zorunlu olarak yapan –güneş gibi– tabiî varlıkları kadir olarak nitelemez.[312] Ona göre kâdir, kudretini kullanmayı tercih etme yeteneğine sahip olmalıdır. Bu noktada onun fiil teorisinde *kudret* ve *irade* sıfatları birlikte hareket etmektedir. Kudret insana birçok seçeneğe yönelme ihtimali verirken, irade ise onun bunlardan birini seçmesini sağlar.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kudret, fiilden önce insanda var olan ve davranışı yapma ya da terk etmeye yarayan bir arazdır. Buna göre insanın zıt ihtimali olan fiilleri yerine getirmesi, kudret sahibi olduğunu açıkça ispatlar. Şöyle ki, kudret sahibi olan bir varlık, yöneldiği fiilini (*makdûr*) yapma ya da yapmama konusunda hürdür.[313] Bu nedenle kolumuzu yukarıya doğru kaldırma gücüne sahip olmak için onu aşağıya doğru indirme kudretine de sahip olmamız gerekir. Sağlıklı bir insanın, yatalak hastanın yapamadığı pek çok hareketi yapabilmesi de onda bulunan kudret özelliğine işaret eder ve bu nedenle, o kudret sahibi olarak isimlenir.[314] İnsanların her zaman yaptıkları hareketleri bazı hâllerde yapamamaları da kudrete bağlıdır. Zira kâdir olmak, tasarrufların şartlara bağlı olarak değişebilmesini ve kişinin farklı alternatiflere yönelebilmesini gerektirir. Düşünürümüze göre, insanın kudret sahibi olduğunun diğer bir delili, onun fail olduğunu bilmesidir. Davranışın, insanın bilgisi, yönelimi (*kasd*) ve güdüleri (*devâ'î*) doğrultusunda gerçekleşmesi, bu tasarrufları faile nisbet etmektedir. Ancak bu özelliklerden farklı olarak kudret, fiilin meydana gelişinin en önemli sebebidir.[315] Çünkü kudretin fiil sürecindeki rolü, bilgi ve iradeden

311 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 151.
312 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 121, 151.
313 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 278.
314 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 152.
315 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 360.

oldukça farklıdır.[316] Fiil bazı hâllerde bilgi ve irade sıfatları olmaksızın gerçekleşebilir. Dış dünyadan (*hâric*) edindiğimiz tecrübeler, insanın bilmediği ve dilemediği hâlde bazı davranışları yaptığını kanıtlamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, buna örnek olarak bedenin otomatik hareketlerini gösterir. Meselâ *titremek* bu türden bir fiildir ve isteğe bağlı olarak gerçekleşmez. Kudret ise bunlardan farklıdır ve her türden hareket üzerinde doğrudan etkili olur. Şüphesiz fiil üzerinde kudret sıfatının diğer sıfatlardan daha etkili olduğunun vurgulanması, erken dönem kader tartışmaları ile de bağlantılıdır.

Kâdî, kudretin fiile etkisini açıklamak için günlük hayattan örnekler de verir. Onun nihaî hedefi, fiil-fail arasındaki nedensel ilişkiyi temellendirmektir. Çünkü insanın iyi ya da kötü, yaptığı işlerden dolayı sorumlu tutulması, öncelikle davranışın unsurlarının tespitine ve bunlar içinde kişinin güç yetirip yetirmediği unsurların ayrılmasına bağlıdır.[317]

Kâdî Abdülcebbâr, *kudret* ve *sebep* kavramlarını da birbirinden ayırt eder. Ona göre sebep aracılığıyla meydana gelen bir fiilin (*müsebbeb/mütevellid*) kudretle alakası yoktur. Çünkü sebebin özelliği, kadirin özgür iradesiyle bağlantılı olmaksızın, sonucun varlığını zorunlu kılmasıdır. Kudretle doğrudan yapılan davranış ise onun varlığını zorunlu kılan durumlar dışında, sadece kudretle meydana gelebilir. Sebep aracılığıyla gerçekleşen fiil ise başka türlü oluşmaz; onun zorunlu olarak meydana getirilmesi daha doğrudur. Kudretle doğrudan yapılan fiilin özelliği, kadirin onu yapıp yapmama noktasındaki özgürlüğüdür. Sebep vasıtasıyla meydana getirilen fiilin özelliği ise engeller ortadan kalktığında, fiilin zorunlu olarak meydana gelmesidir. Bu doğru olduğunda ve bir özelliğin iki şekilde de meydana gelmesi mümkün görüldüğünde, onun hakkındaki hüküm de çelişir. Çünkü failin, doğrudan oluşan bir şeyi zorunlu olarak

316 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 314.

317 Buna göre iyilik yapma kudreti olanın kötülük yapmaya da kudreti olmalıdır. Bunların ikisi de aynı cinstir ve kudret olmadan etkili olamazlar. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/129.

yapamayıp, sebep vasıtasıyla meydana gelen bir fiili ise zorunlu olarak yapması imkânsızdır.[318]

Kudretin insan davranışına etkisi konusunda Mu'tezile içinde iki farklı görüş vardır. İlk görüş, tüm yeteneklerin insan bedeninde aynı yerde bulunduğunu ve tek merkezden idare edildiğini, diğeri ise her bir yeteneğin etkili olduğu belli bölgelerin bulunduğunu söyler.[319] Buna göre yürüme gücü ayaklarımızda, konuşma gücü ise dilimizde bulunur. Kâdî bunlardan ilkine daha yatkındır ve kudretin insanın belirli bir organıyla değil de vücudun tümüyle (*cümle*) bağlantılı olduğunu düşünür. Ona göre organlara tek tek güç vermek, onları birbirinden ayrı olan ancak iç içe geçen, canlı ve güç sahibi varlıklar olarak kabul etmeyi gerektirir. Sonuçta bu, vücudun bütünlüğünü ve dengesini bozacağından, doğru değildir. Bunun gibi, fiil için gereken kudretin her bir organda var olduğunu kabul etmek, kişiyi fiile sevk eden (*devâ'î*) ve onu fiilden alıkoyan güdülerin (sâvârif) aynı anda etkili olmasını gerektirir.[320] Çünkü birbirinden farklı ve bağımsız kudretlere sahip olduklarında, bunların sonucu olan fiiller de bağımsız olarak meydana gelecek ve bu durum bedenin bütünlüğü bozup hayatı felç edecektir.[321]

Kâdî Abdülcebbâr, kudretin davranışa etkisini netleştirmek için farklı açıklama modellerini de inceler ve *sebr ve taksîm* yöntemiyle yanlışlığını göstermeye çalışır. Ona göre, insan davranışının sebebinin ya bedenin organları (*eczâ'*) ya bunlarda mevcut kudret ya da organların dışında bulunan bir güç olduğu söylenebilir. Ona göre ilk seçenek söz konusu olamaz. Zira davranışın gerçekleşmesi duyulara bağlı olsa da, bunlar sadece birer araçtır ve davranışın gerçek sebebi olamazlar. Duyu organlarını *sebep* olarak görmek, davranışa mahal olan unsurların, davranış üzerindeki etkisini kabul etmek demek-

318 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/117.

319 Eş'arî, *Maḳālât,* 237-238.

320 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ,* 153. Nîsâburî de hocası gibi kudretin tüm bedenle ilgili bir vasıf olduğunu söylemektedir. bk. Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf,* 245.

321 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/87.

tir.[322] Ayrıca fiil, vücudun belirli bölgesinde gerçekleştiği gibi, vücudun dışında da olabilir. Bu sebeple fiilin meydana geldiği alanın, failden farklı olması gerekir. Fiil arazdır ve fiilin mahalli (beden) arazlar üzerinde etkili değildir.[323] Mahal, fiilin gerçekleşmesinde sınırlı bir dış etkiye sahip olsa da doğrudan kişinin teklîfe muhatap olmasına tesir edemez. Kâdî'ye göre ikinci ihtimal olan, fiili doğrudan organlarda bulunan kudrete bağlamak da kabul edilemez. Çünkü kudret, potansiyel bir güçtür, tek başına hareket edemez; onu aktif hâle getirecek başka bir unsurun varlığı gerekir.[324] Bir kimsenin yürüyememesini, fiile engel olan durumlarla değil, kudret eksikliği ile açıklamak gerekir.[325] Kâdî, bu doğrultuda, kudreti davranışın sebebi olarak gören Küllâbiyye mezhebini de eleştirmektedir.[326]

Fiilin sebebinin duyu organları ya da kudret olmadığını ortaya koyan Kâdî, son olarak fâilin kâdir olması ihtimalini de inceler. Ona göre, insan davranışı konusunda en doğru tavır, fiili kudrete değil, kâdire bağlamaktır. Her ne kadar insan kendisinde mevcut bir kudret ile kâdir olsa da, fiili doğrudan kâdirle ilgili görmek gerekir. Bu noktada kudret ile onu fiile yönelten kâdir arasındaki ilişki, bilgi ile irade arasındaki ilişki gibidir.[327] Failin fiili bilmesi, onu tercih edip yapmasını gerektirmediği gibi, failin kudreti de fiili gerekli kılmaz. Fiil sürecinde tercih yeteneğinin bilgi ve inanç ile birlikte bulunması da bu ikisini iradenin sebebi olarak görmeyi gerektirmez. Tüm bunlar fiilin oluşumuna iştirak eden özelliklerdir ve aralarında nedensellik

---

322 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/148. Benzer tartışmalar için bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 152-153.

323 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/88.

324 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/148.

325 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 153.

326 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 153. Küllâbiyye, sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan İbn Küllâb el-Basrî'nîn (ö. 240/854) görüşlerini benimseyenlere verilen isimdir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156-157; Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2006).

327 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/155.

ilişkisi yoktur. Fiil, bu unsurların bilinçli bir şekilde birlikte hareket etmesiyle meydana gelir ve her birinin bu oluşumda ayrı ayrı etkisi vardır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kudret, insanda mevcut fiil yapma potansiyelini, kadir ise bunu faaliyete geçiren kimseyi ifade eder. Bu kapasite insanın zâtî bir özelliği değildir, Allah tarafından ona verilmiştir. Burada ilâhî ve beşerî kudreti ayırt eden Kâdî, insanın ancak bazı arazlara kâdir olduğunu, bizâtihî kâdir olan Allah'ın ise kudretinin sonsuz olduğunu söyler. Bunun gibi ilâhî kudret, tek vakitte, tek türden ve tek mahalde bulunan tüm fiillere kâdirdir, insan kapasitesinde ise değişimler olabilir. Şayet insan kendi zâtı gereği güç sahibi olsaydı, ezelî olan Allah'a direnebilirdi ki bu söz konusu değildir. Çünkü direnme ve galibiyet denk varlıklar arasında meydana gelir; Allah ise mahlukatına benzemez. İnsan kudreti ilâhî kudrete benzeseydi fiiller herkes için aynı olur, makdûrların hâline göre değişmezdi.[328]

Kâdî davranışın bilgi, kudret ve irade ile gerçekleştiğini bilen bir kimsenin, bunun hemen ardından fiillerin var edicisi olduğu sonucuna ulaşacağını söyler.[329] Bunlardan bilgi, tüm süreçler üzerinde etkili olup kudreti önceler; zira fiilini bilmeyen onu yapamaz. Davranışın ise tek faili vardır, o da insandır. Böylece insan yaptıklarından dolayı yerilmeyi ya da övülmeyi hak eder. İnsanın belli bir bölümünü kastederek, onun fail olduğunu iddia etmek de doğru olmaz. Zira fiil, bir bütün olarak insan vücudunun tümüyle ilgilidir.[330] Davranış üzerinde kudretin etkisinin vurgulanması, evrendeki her bir oluşun, fail nitelemesini hak eden bir varlığın müdahalesi ile gerçekleştiğini kabul etmekten kaynaklanır.

Kâdî'nin fiile tesir eden sıfatlar hakkındaki görüşü onun ilâhî sıfat anlayışıyla da uyumludur. Bilindiği üzere Mu'tezile, ilâhî sıfatları zâtın bir yönünü niteleyen ancak ne zâttan ne

328 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġîî,* 4/277; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 218.
329 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 360; Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 536.
330 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/155.

de birbirinden ayırt edilemeyen manalar olarak görmektedir. Buna göre Allah'ın bilgisi aynı zamanda O'nun kudreti ve yaratması, iradesi de aynı zamanda bilmesi görmesi ve işitmesidir. Sıfatlar arasındaki fark sadece dilsel kullanım (*lafz*) düzeyindedir, gerçekte ise onları ne zâttan ne de birbirlerinden ayırmak söz konusu değildir. Bunun gibi insanı niteleyen ve onun bir şey yapmasını sağlayan sıfatları da lafzî kullanımın ötesinde birbirinden ayırt etmek ve bedende işgal ettikleri farklı bölgelere işaret etmek söz konusu değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kudret sıfatı, fiilin meydana gelmesini mümkün kılan özellik olsa da bazı durumlarda güdüler (*devâ'î*) davranışı zorunlu kılabilir. Bu durumda fiile güç yetiren kişi, "aslanla karşılaşan" bir kimseye benzer. Bu kişinin bulunduğu yerde tepkisiz kalması mümkün değildir. Ancak Kâdî bu hâlde bile, insanın seçme özgürlüğünün varlığını savunur. Ona göre aslandan kaçmak, her ne kadar zorunlu bir refleks ya da dürtüsel bir hareket olsa da failin tercihinin bir sonucudur.[331] Ancak bu tercih, zorunlu olması (*ilcâ'*) hasebiyle diğerlerinden ayrılır. Zira bu hâlde olan insanın, tam olarak özgür olduğundan ve düşünme yeteneğini kullandığından bahsedilemez. Çünkü insan, genelde düşünerek ve aklını kullanarak karar verir. Ancak zorlanma hâlinde yapılan bir fiilde iradeyi eksilten bazı durumlar mevcuttur. Böylece Kâdî, refleks hareketiyle iradî harekete yön birlikteliği nedeniyle aynı anlamı vermekte ancak aralarındaki kategorik ayrımı da belirtmektedir.

Kâdî, kudrete fiilin oluşumuna zemin hazırlama görevi vermiştir. Bu gücün fiile yönelik kullanımı, güdü (*dâ'î*) ile iradenin sürece katılmasına bağlıdır. Güdülerin (*devâ'î*) sistemdeki görevi, bilgisi doğrultusunda failin ihtiyaçlarını fayda ya da zarar açısından değerlendirmek, iradenin görevi ise kudretin sağladığı alternatiflerden birini fiile tahsis etmektir. Bu sebeple bazı hâllerde kişide kudret mevcut olsa da fiil gerçekleşemeyebilir. Bu durumda fiilin oluş yönünü belirleyen bir etkene ihtiyaç

331 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġni,* 8/59.

vardır ve bu belirleyici ilke, irade, kerâhet, bilgi ya da akıl yürütmedir.[332]

Kâdî, hocaları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi, güç yetirilen bir fiilin (*makdûr*) iki güç sahibinden meydana gelmesini mümkün görmez. Çünkü iki kâdirden tek bir fiilin vaki olması, kasıd ve güdüler doğrultusunda onlardan aynı vakitte ve aynı mahalde iki farklı yönde fiilin ortaya çıkmasını gerektirir. Ona göre yaratılmış olan (*muhdes*) bir fiil, iki ayrı varlık tarafından yaratılmış olamaz. Nasıl ki fiil, bir kâdirden iki ayrı yönde vaki olamıyorsa iki kâdirden tek bir sonuç üretecek biçimde vukuu da doğru değildir. Fiil sadece tek yönden onu irade eden faile (*mürîd*) has kılınarak gerçekleşir.[333]

4. İrade

Kâdî Abdülcebbâr'ın davranışa etkisini vurguladığı özelliklerden biri de iradedir. Bu sıfat üzerinde ilk dönemden itibaren kelâmcılar arasında ciddi tartışmalar olmuştur. Meselenin metafizik boyutunda, ilâhî iradenin niteliği ve evrene olan etkisi tartışılmış, insan fiilleri boyutunda ise mutlak irade sahibi Yaratıcı karşısında insan fiillerinin durumu gündeme gelmiştir. İlâhî bir sıfat olarak irade, belirleyici bir sıfat (*sıfat-ı muhassısa*) olup Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu ve bu hür irade ile fiillerden dilediğini seçtiğini ifade eder.[334] Herhangi bir güç ya da varlığın etkisinde olmadan dilediğini yapan (*yef'alü mâ yürîd*) anlamına gelen "fail-i muhtâr" kavramı Sünnî teolojide önemli bir yere sahiptir.[335] Kelâm literatüründe davranış ile kastedilen daha ziyade insanın iradî ve ihtiyârî fiilleridir; zira özgürlük ve sorumluluk doğuran işler bunlardır. Eş'arîler,

---

[332] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VIII, 64.

[333] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 356. Duğaym, *Felsefetü'l-ḳuder*, 231.

[334] Yavuz, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379-380.

[335] Eş'arî, *Maḳālât*, 515; İbn Fûrek, *Mücerred*, 76;, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 73, 458-459. Cüveynî, *el-İrşâd,* 63; Nesefî, *Tebṣıra,* 1/90, 375.

bilgi, hayat, irade, işitme ve görme gibi ilâhî sıfatlar arasında fark gözetmezken, Mu'tezile'ye göre irade, diğerleri gibi zâtî değil fiilî bir sıfattır.[336]

Kâdî Abdülcebbâr sözlük anlamından hareketle iradenin "istemek, emretmek ve karar vermek" manasına geldiğini söyler.[337] Ona göre bu sıfat, bilgi ve kudretten hemen sonra davranışın meydana gelişindeki son noktayı oluşturur. Bu sayede fiil bilinçli olarak, kapasiteye uygun biçimde ve failin isteği doğrultusunda gerçekleşir.[338] Müellifimiz, failin tercihi dışında vuku bulan fiillerinin de varlığının farkındadır. Bu sebeple insan fiillerini tasnife tâbi tutar ve failin iradesi ile yaptığı işleri diğerlerinden ayırır. Buna göre davranış, doğrudan gerçekleşen (*mübâşir*) ve dolaylı olarak meydana gelen (*mütevellid*) şeklinde ikiye ayrılır. İnsanın, kudret mahallinde doğrudan gerçekleşen davranışlar, onun iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Dolaylı fiiller de insan iradesine bağlı olan fiille irtibatlı olsalar da, insanın bu fiiller üzerinde iradesi olduğu söylenemez. İnsanın iradesi bu fiilin sebebine taalluk ettiğinde, dolaylı fiil zorunlu olarak gerçekleşir. Ancak fail dolaylı olarak gerçekleşen bu fiilden dolayı da belirli şartlar çerçevesinde sorumludur.[339] Onun yaptığı, zarûrî-iktisâbî, kalbin fiilleri-azaların fiilleri vb. tüm tasnifler, aslında iradeyi ön plana çıkarmaya çalışan sınıflandırmalardır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kerâhet, iradenin tam tersidir. Terk türünden bir fiil olan kerâhet, failin bir işi yapmaktan vazgeç-

---

336 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/3.

337 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/4. Kâdî iradeyle yakın anlamları olan muhabbet, rıza, ihtiyâr, kasd, azm ve velâyet kavramlarını da inceler. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/51-59. Detaylı bilgi için bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 292-293.

338 Peters, Kâdî'nin insan iradesi hakkındaki görüşünün Avrupa Skolastik geleneğinden farklı olduğunu, onun iradeye verdiği anlamı istemek (*wish*) kelimesiyle karşılamak gerektiğini söyler. Bu isteğin fail tarafından yerine getirilmesi mümkündür. Kâdî meydana getirilme özelliği olan bu isteği iradeden (*will*) ayırır. Böylece bir kişi kendi üzerinde fiil meydana getirmeyi irade edebildiği gibi başkasında fiil meydana getirmeyi de irade edebilir. bk. Peters, *God's Created Speech,* 414.

339 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 388.

mesidir. Böylece fail, bir fiili yapmak istemediğinde davranış da gerçekleşemez. Bu sebeple ne irade ne de kerâhet, fiil doğurma/tevlîd etme potansiyeline sahiptir. Kerâhet, kişiyi fiilden alıkoyduğunda, fâilde onu terk etme ya da tam tersini yapma hâlleri meydana gelebilir.[340] Kâdî'ye göre, kalbin fiillerinden olan irade ve kerâhet, kudret mahallinde doğrudan yapılan fiillerdir. Çünkü meydana gelmeleri için başka bir fiile gereksinim duymazlar. Bu sebeple onların dolaylı olarak tevlîd yoluyla meydana getirilmeleri mümkün olmaz. Kâdî buna delil olarak kişiyi fiile sevk eden güdüler (*devâî*) olmadığında bu ikisinin de oluşmayacağını öne sürer. Zira güdüler kişiyi iradeye değil, irade edileni (*murâd*) yapmaya sevk eder, irade ise murâd anında ve ona bağlı olarak meydana gelir. Bu nedenle güdüler bir şey tevlîd etselerdi, iradeden ziyade irade edileni tevlîd etmeleri daha uygun olurdu. Bunun gibi güdülerin meydana gelmesi için ortamın irade fiilini yüklenmeye uygun olması gerekir. Güdülerin çatışması hâlinde ise bu mümkün olmaz. Kâdî'ye göre düşünmenin (*nazar*) iradeyi tevlîd etmesi de mümkün değildir. Çünkü fail bazı durumlarda, irade etmediği ya da irade etmesi imkânsız olan bir konu hakkında düşünebilir. Ayrıca fail, kabul ettiği bir konuyu irade ederek, ihtilaf ettiği bir konuyu düşünebilir ya da bunun tersini yapabilir.[341] Kâdî Abdülcebbâr iradenin ortaya çıkması için, güdülerin varlığını zorunlu görür. Böylece bilgi, güç ve irade dışında, insanı davranışa yönelten iç unsurları varlığını tespite çalışır. Tek başına güdüler irade olarak kabul edilmez, ancak onların kişiyi iradeye sevk ettiği düşünülebilir.[342]

Kâdî Abdülcebbâr fiil sisteminde önem verdiği iradenin bedeni oluşturan organların tabiî eğilimi (*i'timâd*)[343] sonucu mey-

---

340 Bu sebeple Kâdî, "Failin istemediği şeyin zıddının meydana gelmesi zorunludur." diyen kişiyi de kabul etmez. bk. *el-Muğnî*, 9/132.

341 Kâdî, Ebû Hâşim'in kalbin fiilleri içinde tevlîd yoluyla meydana gelen tek fiilin düşünme olduğuna inandığını nakleder. bk. *el-Muğnî*, 9/131.

342 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/226 -227.

343 İtimad hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demir, Osman, *Kelamda Nedensellik, İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 182-200.

dana getirilmesine de karşıdır. Çünkü bazı durumlarda fail sağlıklı iken bu meyl oluşabilir ancak irade meydana gelmeyebilir. Bunun gibi fail, tek bir şeyi irade ettiği hâlde birçok yöne doğru itimad edebilir ya da farklı şeyleri irade ettiğinde tek bir yöne eğilim gösterebilir. Ayrıca fail, irade olmadan itimad fiilini yapabildiği gibi, itimad olmadan da iradeyi yapabilir. Kâdî, iradelerin birbirini doğrumasına/tevlîdine[344] bunun gibi iradenin itikaddan tevlîd olunmasına da karşıdır. Çünkü bazen irade ortadan kalksa da itikad var olmaya devam eder. Bunun gibi itikadın varlığı faili bir şeyi irade etmeye zorlamaz.[345]

Kâdî Abdülcebbâr, insanda iradenin varlığını hem dinî hem de aklî delillerle ortaya koyar. Ona göre insanın yaptığı işlerden dolayı sevap ve ceza görmesi için irade sahibi olması gerekir. Aksi hâlde onun yapmadığı işlerden dolayı sorumlu tutulması söz konusu olur ki bu, ilâhî adalet ilkesiyle çelişir. İnsanın davranışını Allah yaratsaydı, o, yapmadığı bu işlerden dolayı sorumlu tutulamazdı. Eğer zulüm ve fesat gibi fiiller Allah'a nispet edilirse, O zulüm işlemekle, baskıcı olmakla ve fesat çıkarmakla itham edilmiş olur. Bu nedenle hidayet ve dalalet insanın tercihiyle irtibatlıdır. İnsanda mevcut kudret, fiilin hem müspet hem de menfî yönüyle ilgilenir ve insan bunlardan birini tercih etmek durumundadır. Allah'ın bu işe müdahale edip bunlardan birini irade etmesi ise cebre götürür ve teklîfi ortadan kaldırır. Düşünen herkes fiillerin iradeye göre olduğunu bilir, bunun aksi ise iradeli ile iradesiz fiil arasındaki farkı ortadan kaldırır.[346]

Kâdî Abdülcebbâr irade konusunda Mu'tezile içinde farklı görüşler olduğunu da söyler. Buna göre Basra Mu'tezilesi Allah'ın, fiilleri değil insanın iradesini yarattığına, Bağdat Mu'te-

---

[344] İradenin bir başka iradeyi tevlîd ettiği düşünüldüğünde, bu irade ya ona benzer ya da zıt bir irade olmalıdır. İradenin, benzer bir iradeye sebebiyet vermesi ise sonsuz iradeler dizisini meydana getireceğinden hatalıdır. Çünkü arada bir engel olmadığında ve ortam müsait bulunduğunda, irade tevlîde devam etmelidir. İradenin kendine zıt olan bir başka iradeyi tevlîd etmesi hâlinde ise devir meydana gelir. bk. *el-Muğnî,* 9/132.

[345] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/132.

[346] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1 m. 2 mi?/289; ayrıca bk. *a.e.*, 13/107, 141.

zilesi ise O'nun ne fiilleri ne de iradeyi yarattığına inanır. Câhız ve Sümâme ise insanın, kendi iradesini yarattığını, azaların fiillerinin ise gayr-i ihtiyârî meydana geldiğini iddia etmektedir.[347] Ebü'l-Hüzeyl ise irade gibi, irade edilen ve organları etkileyen fiillerin de insana ait olduğunu savunmuştur.[348] Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ise, hem niyet, düşünce ve inanç gibi kalbe ait fiillerin hem de organlara ait olanların insan kudretine dâhil olduğunu dile getirirler.[349] Bu hususta Cübbâîler gibi düşünen Kâdî, fiilleri yaratanın insan olduğunu, dolayısıyla onun hem kalbin hem de organların fiilleri üzerinde güç sahibi olduğunu belirtir.[350] Eş'arîler tarafından savunulan *kesb* görüşünü insan iradesine aykırı bulan müellifimiz, bu fikrin insanı cebr hâline sokacağını belirtir. Ona göre kesb, sanıldığı gibi fiili ilâhî yaratmaya değil insan kazanımına yaklaştırmaktadır. Bu görüşten hareketle insanın güç sahibi olduğu ve fiillerin onun ihtiyarına göre gerçekleştiği söylenemez.[351]

Kâdî'nin terminolojisinde *ʿazm*, *kasd* ve *ihtiyâr* kavramları da iradeye benzer anlamlar içerir. Ancak müellifimiz bunları birbirinden ayırt ederek kullanmaya özen gösterir. Buna göre *ʿazm*, *kasd* ve *ihtiyâr*, iradenin farklı aşamalarını belirtmektedir. *ʿAzm*, kişinin yapacağı fiile karar vermesi, *kasd* onun bu fiile yönelmesi, *ihtiyâr* ise fiili seçmesi anlamına gelir. Bunlardan *ihtiyâr*, davranışa en yakın safhayı oluşturur ve bu yetenek devreye girdiğinde netice hâsıl olur.[352] Ona göre failin kasdını çoğu zaman fiilden ayırt etmek güçtür. O, irade gibi kalbin fiillerinden olan ve daha çok ibadet alanında kullanılan niyeti de *kasd* manasında kullanır.[353] *Kasd*, fiilin bir parçası olduğundan davranışın

347 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/11; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 387.
348 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/12.
349 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/13-14.
350 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/25.
351 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/84.
352 Kâdî Abdülcebbâr bazı yerlerde davranışa en yakın aşamayı *ḳaṣd* olarak niteler. bk. *el-Muğnî,* 6-2/58. Kâdî'de *ʿazm*, *ḳaṣd* ve *ihtiyâr*ın irade ile ilişkisi için bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi,* 297-306.
353 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 290.

oluşumunda en etkili aşamadır. Fiilden ve onun gerçekleşmesini sağlayan sebeplerden önce gelen irade ise *ʿazm* olarak isimlenir ve bu safhayı *ihtiyâr* takip eder. Kâdî'ye göre irade ve *ihtiyâr*arasında önemli bir fark bulunmaz. *İhtiyâr*, bir fiilin diğerlerine tercih edilmesidir.[354] Ancak *ihtiyâr*, bazen iradeden kaynaklandığı gibi bazen de irade dışı sebeplerden meydana gelebilir. Söz gelimi başkasını kendine tercih etme (îṯâr) anlamına gelen *ihtiyâr*, iradeye dayanır. Allah Teâlâ bizde bir fiil yaratmayı dilediğinde ise bunu zorunlu olarak irade ederiz. Bu tür bir fiilde de irade vardır ancak fail *ihtiyâr* vasfına sahip değildir. İrade bazen kişinin zorunlu tercihte bulunmasını gerektirirken, *ihtiyâr*da failin özgürlüğü ön plandadır. Ebû Ali el-Cübbâî de zorunluluk altında yapılan iradeye *ihtiyâr*denemeyeceğini söylemiştir.[355] Kâdî'nin ayrımı ise bu kadar belirgin değildir; o, irade ve *ihtiyâr*ın birbirine zıt olmayan durumlarda da var olduğunu kaydeder. Bunun gibi *ihtiyâr*, irade ile aynı anlamda kullanıldığı gibi, fiile yönelik bir zorlama (*ilcâ'*) ve teşvik (*haml*) olmadığında da kullanılır.[356] Ayrıca irade tek yönlü olarak fiil üzerinde etkili olduğunda fiile bitişik olması ya da onun parçasını oluşturması gerekir, *ihtiyâr* ise fiile yakın (*mukârin*) olsa da zorunluluğa karşıdır. İrade failin mevcut alternatiflerden birine yönelmesidir. *İhtiyâr* ise sürecin insanla ilgili olduğunu, başka bir iradenin etkisi altında bulunmadığını gösterir. Davranışın hayata geçmesi için kişinin kudret alanında bulunan alternatifleri teke indirmesi gerekir ki bu da *ihtiyâr* ile gerçekleşir. *İhtiyâr*ın seçme işini yapması için, fiilin tümüne bitişmesi gerekmez, fiilin başlangıcına ya da fiili gerçekleştiren sebebe yakın olması yeterlidir.[357] *ʿAzm*, bir isteğin nefis-

---

354 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/57; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 464.

355 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/56.

356 Bu sebeple Kâdî, insanda iradenin varlığının, onda fiile yönelik bir *ihtiyâr*ın bulunması anlamına geldiğini, bir kimsenin, "irade etti" sözünün aynı zamanda "*ihtiyâr* etti" demek olduğunu söyler. Zira ona göre irade ve *ihtiyâr* aynıdır. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 464; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 297. Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ilmi'l-kelâm el-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998), 205.

357 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/57-58.

te yerleşmesini ve irade aşamasına geçerek işin bilinçli olarak yapılmasını sağlar. İnsanda *ʿazm* isteği fiilden önce olmalıdır, niyet ise fiilden önce olabileceği gibi, fiille birlikte de bulunabilir.[358]

İnsanın belirli bir fiili tercihinden bahsetmek için her şeyden önce seçeneklerinin olması, bunun gibi irade ile fiil arasında eylemi zorunlu kılan bir sebebin bulunmaması gerekir. Nitekim insan, iç gözlem yoluyla (*min nefsihî*) davranıştan önce, irade sahibi olduğunu bilmektedir.[359]

> Bizden birisi kendisini bir şeyi irade eden (*mürîd*) bulur ve bunu hâlinden zorunlu olarak anlar. Bunun gibi yine kendi nefsinden kanaat eden, bilen, zanneden ve arzulayan olduğunu da bilir. Bu hâlde olan, durumunu ispat etmeye ihtiyaç duymaz.[360]

Buna göre fiilin insan iradesine konu olabilmesi ise üç şarta bağlıdır. Kişi önceden irade ettiği fiili bilmeli (*ʿilm*), bunu yapmaya yönelik amacı (*ġaraż*) olmalı ve ona yönelmelidir (*kasd*).[361] İradenin, gerçekleşmesi imkânsız bir fiile yönelmesi ise mümkün değildir. Çünkü kişi içinde bu tür bir fiili yapmaya yönelik bir rağbet duymaz.[362] Fiil sürecinde iradeden önce gelen kudret, failin fiil kapasitesi olduğunu belirtir ve onun önünde geniş imkânlar açar. Bu süreçte kudretin görevlerinden biri de iradenin sınırlarını belirlemektir. Zira kudret dâhilinde olmayan ya da zorunlu olan bir fiilin irade edilmesi mümkün değildir.[363]

Kadî'ye göre davranışın irade ile meydana gelmesi, failin zorlama (*ilcâ'*) altında olmamasına bağlıdır. Buna göre zorunluluk altında olan insanın bile seçme özgürlüğünden bahsedilebilir. Bu sebeple Ebû Ali el-Cübbâî'nin zorlama altında *ihtiyâr*dan söz edilemeyeceği fikrine karşı çıkar. Bu söz genel olarak doğru olsa da, zorlama anında bir fiili başkasına tercih etme durumu

---

358 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/58; Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥât*, 206-207.
359 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 342. Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥât*, 203.
360 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/9.
361 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 456; İmâre, *el-Muʿtezile*, 82.
362 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/52.
363 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/78, 297.

da *ihtiyâr* kapsamında değerlendirilebilir. Örneğin yırtıcı hayvan gören bir kişinin kaçmaya yönelmesinde zorlama olsa da, kişi bu hâlde bile, farklı alternatifler içinden tercih yapma imkânına sahiptir. Bu yüzden böyle bir zorlama anındaki iradenin de *ihtiyâr* olarak kabul edilmesi gerekir.[364] *İrade, kasd* ve *ʿazm* kişiyi herhangi bir fiili yapmaya zorlayamazlar.

Kâdî Abdülcebbâr, irade ile onun yöneldiği fiil (*murâd*) arasında zorunluluk esasına göre kurulan bir ilişkiye de karşı çıkar.[365] Buna göre şayet irade, irade edileni zorunlu kılsaydı bunun tersi de olabilirdi, yani irade edilen de iradeyi zorunlu kılabilirdi. Çünkü bu ikisi dış dünyada her zaman birlikte olmaz; iradenin bulunduğu bazı hâllerde irade edilen, irade edilenin bulunduğu hâllerde ise irade olmayabilir. Aksi hâlde her irade edenin yaptığı iş, zorunlu olarak gerçekleşir; meselâ yatalak hasta yürümeyi irade ettiğinde bunu yapması zorunlu olurdu.[366] İrade ile murâdın birbirine yakınlığı, davranışın zorlayıcı bir irade altında gerçekleştiğini göstermez. Ona göre güdüler kişiyi fiile sevk ettiği gibi, iradeye de sevk edebilir. İrade ve fiil arasındaki bu iletişim, insanın fiilini, kudreti ve özgür iradesi ile yapmasını sağlar.

Kâdî, irade ile insanı fiile sevk eden arzunun (*şehvet*) birbirinden ayırt edilmesine de özen gösterir. Buna göre bir şeye arzu duymak (*iştihâ*) onun irade edildiği anlamına gelmez. Kâdî bu iki kavramı fiil ile bağlantısı bakımından mukayese eder. Buna göre arzu sadece algılanan nesneler (*müdrekât*) ile irade ise ortaya çıkma ihtimali bulunan tüm davranışlarla ilgilidir. Örneğin insan bir konu hakkında akıl yürütmeyi (*nazar*) irade edebilir; ancak ona yönelik arzu duymayabilir. İrade, zararlı olan ya da neticede zararlı olana götüren bir fiile yönelebilir; arzu ise sadece fayda ümit edilen bir durumla ilgilidir. İnsan doğruluğuna inandığı takdirde mümkün olmayan bir şeyi irade

364 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/57.

365 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/132. İradenin fiili gerektirmesi fili kâdir konumundan çıkarır. bk. a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf,* 298.

366 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/84-85; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf,* 298.

edebilir; şehvet ise böyle değildir. İnsan, bir başkasının fiilini irade edebilir ancak arzu, sadece insanın kendi fiiliyle ilgilidir.[367] Bunun gibi arzu duyulan bir fiilin irade edilmemesi de mümkündür. Arzu bir şeyden kaçınmanın (*nefret*), irade ise isteksizliğin (*kerâhet*) karşıtıdır. Fâilin, kendisi için faydalı bir fiile duyduğu arzu hemen gerçekleşebilir; irade ise gecikmeli olarak vuku bulur. İnsan, bazı zamanlar kendi menfaatine olmayan ya da yapamayacağı bir davranışı arzulayabilir, ancak yapamayacağı bir fiili irade edemez. Fail istemediği bir fiili irade edebilir ancak onu arzulaması söz konusu değildir. Bunun gibi fail, tiksindiği hâlde kendisine faydalı olduğuna inandığı bir ilacın alınmasını irade edebilir.[368] İrade etmek bizim elimizdedir, ancak şehvânî arzular çoğu zaman elimizde değildir. Bir kimse bir şeyi irade ederken benzerini etmeyebilir, onun bir şeye iştah duyup tabiatının bunun benzerinden ya da türlerinden birinden kaçınması ise mümkün değildir. Kişi bazen nefsinde şehvetin kuvvetlendiğini bazen de zayıfladığını farkeder.[369] Kâdî Abdülcebbâr bu maddeleri on üçe kadar uzatarak arzu ile irade arasındaki farkı belirlemeye çalışır.[370]

Kâdî, dış çevreden gelen etkilerin de arzu gibi, iradeyi zorunlu olarak etkilemeyeceğini belirtir. Buna göre bir kimse bir başkasının fiilini ve onun neticesinde ulaşacağı şeyi irade edebilir ancak bir başkasının ulaşacağı şeyi arzulaması söz konusu değildir. Böylece arzu ve iradeyi birbirinden kesin olarak ayıran Kâdî'ye göre arzu/şehvet ile güdüler de (*devâ'î*) birbirinden farklıdır. Kişiyi fiile sevk eden güdü, onu iradeye de sevk eder, şehvet ise böyle değildir. İrâde bizim fiilimizdir, şehvet ise doğrudan insan tabiatından kaynaklanır. Bu sebeple kötülüğü irade etmek insan için kötüdür ancak kötülüğü arzulamak böyle değildir.[371]

---

367 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/35.

368 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/9.

369 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/36.

370 İrade ve şehvet arasındaki irtibat hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 320-321.

371 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/35-36.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜDÜLERİN DAVRANIŞ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Kâdî Abdülcebbâr'ın fiil sisteminde güdüler davranış üzerinde önemli etkisi olan iç muharrik güçlerdir. Fiilin oluşumunun yakın sebepleri olan fail ile davranışı arasında, irade ve kudrete tesir ederler ve böylece fiili insanın psikolojik yapısı ile bağlantılı kılarak mesuliyet duygusu tesis ederler. Güdülerin davranışa etkisini inceleyecek bu bölüm iki kısım hâlinde ele alınacaktır: İlkinde bu sebeplerin insanın bilinci, gücü, seçme özgürlüğü ve ihtiyaçları ile olan ilişkisi; ikincisinde ise tabiat, *ilcâ'*, tevlîd ve ilâhî fiil gibi etkenlere tesir eden şartlarla irtibatı üzerinde durulacaktır.

A. Güdüler ve Fail

1. Güdü-Bilinç İlişkisi

Kâdî Abdülcebbâr'a göre insanı davranışa sevk eden (*devâ'î*) ya da davranıştan alıkoyan (*savârif*) güdüler, failin bilinç durumu ve farkındalığı ile doğrudan ilintilidir. Kişinin bir işi yapması ya da yapmaması öncelikle öznenin bunu bilmesine bağlıdır. Çünkü insan davranışları temelde fayda (*nef'/menfa'at*) ya da zarar (*zarar/mazarrat*) odaklı faaliyetlerdir.[372] Kişinin faydasına olan işleri yapmaya yönelmesi, faydalı olmayandan da

[372] Kâdî'ye göre fayda; lezzet, sevinç ya da bunlardan birine götüren şeydir. Ona göre zararın giderilmesi de bir faydadır, ancak bu bizâtihî bir fayda değil faydalı olana götüren bir şeydir. Hayat da böyledir; onda zâtından kaynaklanan fayda yoktur ancak faydalı olana götüren bir şey vardır. Bu aynı zamanda "nimet" olarak da isimlenir. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 80. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/14-15; 6-1/181-184; 14/33-34,38, 381-382. Kâdî'nin sisteminde fayda-zarar ilişkisi için bk. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*: *'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden – Boston: Brill, 2000). 126-140.

kaçınması ise fiilin durumunu bilmesiyle söz konusu olabilir. Bu sebeple insanlar davranışlarının sonuçlarını önceden kestirmeye ve böylece belirli düzeyde bilgi sahibi olarak buna göre hareket etmeye çalışırlar.[373] Burada faydadan kasıt ise öncelikle *yakın olanlar*dır, yani kişiye bu dünyada menfaat sağlayan iş ve durumlardır.[374]

Kâdî bilinç-dışı güdülerin varlığını ise kabul etmez ve bu türden olguları *hâtır* kavramı etrafında inceler. Güdüler, sonucunda sevap ve cezaya müstehak olunan davranışları tetiklediğinden, farkındalık düzeyinde meydana gelmelidirler. Kişi hem iç hem de dış gözlem metoduyla davranışların dâhilî sebepleri ve bunların sonuçları hakkında bilgi sahibi olmaktadır.[375]

Kâdî'ye göre zâtı itibarıyla iyi olan bir şeyde insan için fayda olduğuna inanmak gerekir. Fayda ve zarar, eşyanın yapısında varolan anlamlar, iyi ve kötü ise bunlara yüklenen ahlâkî değerlerdir. Kişi faydalı bir işi yaptığında bu onun için iyiliğe işaret eder ve o sebeple de övgüye lâyık olur; kötü bir işi yaptığında da bu onun için kötülüğe işaret eder ve bu sebeple de yergiye müstehak olur. Kâdî'ye göre neticede insanın dünyevî ve uhrevî başarısını belirleyen bu süreçleri, güdülerin tetiklediği bir mekanizma harekete geçirir. İnsan, içinde kötülük olduğunu bilse de bazı durumlarda faydasına uygun gördüğü işleri yapabilir. Meselâ; herkes yalanın kötü, doğru sözlülüğün ise iyi bir davranış olduğunu bilir. Buna rağmen bazı durumlarda avantaj elde etmek ya da ihtiyaç gibi görünen hususları gidermek için yalana tevessül edebilir.[376] Bu sebeple güdüler temelde

---

373 Hourani failin bilinciyle bağlantısı olan güdüleri "zihinsel hâller" olarak nitelemiştir. bk. Hourani, *Islamic Rationalism*, 82. Bu hususta ayrıca bk. Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 75.

374 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/393.

375 Kâdî, teklîfi oluşturan nazar ve marifetullah konusunda da güdülerin önemine işaret eder. Kişi nazarı terk etmesinden hâsıl olacak korkuyu ve nazarın götüreceği marifeti de ancak güdü ya da yerine geçen hâtır ile bilebilir. Bu sebeple bunlar olmadan teklîf de olmaz. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/387-389.

376 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 303, 305; Hourani, *Islamic Rationalism*, 93.

insanı olumlu yönde kanalize etse de sonuç üzerinde belirleyici değildir. Kişi maddî ya da manevî ihtiyaçlarını gidermek için, özünde faydasız ve acı olan bir fiili tercih edebilir. İnsanın kötülükten kaçınması için fiilde bir faydanın ya da zararı gideren bir özelliğin olmadığını bilmesi ya da bunu bilmekle birlikte, kötü olmayan başka bir fiilin buna benzer sonuç içerdiğini görmesi gerekir. Bu iki seçenekten birini bilen ise kötülüğün ne olduğunu da bilir ve ona yönelmez:[377]

> Güdülerin çoğunu bilmesi, aklın yetkinliğini gösteren bir hususiyettir. Çünkü lütufların bilinmesi ancak akılla mümkündür. Kişi zararlı ve faydalı olan işleri, sırf zararlı olandan kaçınmak gerektiğini ve sırf faydalı olana yönelmek gerektiğini bilmediğinde, onun teklîfin ilkelerini ve bunun üzerine bina edilen hususları yapması da mümkün olmaz. Ayrıca bu durumda, zorlama (*ilcâ*ʾ) ve özgürlük (*taḫliye*), övgü (*medḥ*) ve yergi (*ẕemm*) olan ya da bunları ortadan kaldıran şeyler arasındaki fark da anlaşılamaz.[378]

Kâdî'ye göre, zâtı itibarıyla kötü olan husus, aynı zamanda zararlı olan bir şeydir. İnsan herhangi bir davranışta bulunurken fiilin bu iki yönünü (fayda-zarar) gözetmek durumundadır. Bu sebeple kişi tabiatı itibarıyla, kendisinde ya da kullanımında fayda bulunan, faydalı olan bir şeye götüren ya da zararlı olandan uzaklaştıran davranışları yaparken, kendisinde ya da kullanımında zarar olan, kötü bir şeye götüren ve iyilikten uzaklaştıran davranışlardan uzak durur. Bir fiilde fayda ya da zarar olması ise failin bilinç durumuyla, yani bilgi, kanaat (*iʿtikād*) ve zan ile bağlantılıdır. Failin faydalı iş ve davranışlara yönelmesi, o fiilde bu tür bir içeriğin varlığını bilmesi, buna inanması ve böyle zannetmesiyle irtibatlıdır; bu davranıştan vazgeçtiğinde de fiil yine bilgi, inanç ve zanla bağlantılıdır. Böylece failin ulaşmak istediği fayda ya da zarar, onun güdüle-

---

377 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/181, 184, 211, 214-215. Hourani, *Islamic Rationalism*, 95.

378 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/385.

riyle de bağlantılı hâle gelir. Kişi bir davranışta fayda olduğunu bildiğinde, buna inandığında ya da en azından böyle zannettiğinde, güdüleri onu bu fiile sevk eder; bunun gibi fail bir davranışta zarar olduğunu bildiğinde, buna inandığında ya da böyle zannettiğinde de bu davranışı yapmayıp vazgeçer. Dolayısıyla güdülerin *yaklaşma* ve *uzaklaşma* şeklinde iki yönü bulunur. İhtiyaç ve *fayda*, güdünün ortaya çıkmasında eş zamanlı olarak etkili olmaktadır. İhtiyaç, organizmanın doğal bir gereksinimidir; fayda ise bu gereksinimin doyurulmasıyla elde edileceği umulan ilave menfaattir. Bu sürece bilginin eşlik etmesi, kişinin sorumluluğu açısından önemlidir; böylece insan, bildiği ve farkında olduğu bir işi yapmış, dolayısıyla ortaya çıkan sonucu da haketmiş olacaktır. Davranış düzeninde bilginin güdülerle doğrudan ilişkilendirilmesi, güdüler üzerinde kontrol edici etkilerin bulunduğunu gösterir. Meselâ bazen güdü insanı davranışa sevk etse de, fail onda zarar olduğunu bildiğinden, kaçınma yönündeki güdü (*sârif*) devreye girebilir. Böylece doğal hareket, iradî harekete bağlanmış ve onun tarafından kontrol edilmiş olur. Fizyolojik ihtiyaçlarla irtibatlı olan dürtüler, haz prensibine göre çalıştıkları için daima doyum yolları ararlar. Bilgi ise bunun için uygun yolları gösterir, davranışın ekolojik şartlara uygun biçimde bilinçli ve sorumluluk gerektirecek bir şekilde yapılmasını sağlar.

Kâdî'ye göre fiilin yönünü belirleyen ihtiyacın, her zaman olumlu bir şey olmasına gerek yoktur. İhtiyaç, failin kendi adına faydalı olduğunu düşündüğü bir şeydir. İnsan fiilini bilebilir onun kötü ya da iyi olduğunu kavrayabilir ancak ihtiyaç duymadıkça kötü olan bir şeyi yapmayı seçemez. Bunun gibi kötü bir işe ihtiyaç duymayan bir kimse de, bilmediği ya da inanmadığı bu fiilden kendini alıkoyar.[379] Dolayısıyla güdüler tarafından başlatılan bir süreçte, doğru bir davranışın ortaya çıkması, bilgi, menfaat ve ihtiyaçların müspet yönde fiile katılımına muhtaçtır. Bunun gibi Kâdî, insanın kötü bir fiili, kötülüğünden

[379] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/193-194.

dolayı değil, ihtiyaç duyduğu için, doğruluğu ise ihtiyaçtan dolayı değil sadece doğru olduğu için seçtiğini belirtir.[380]

Kâdî'ye göre faydanın aslı lezzetlerdir. Dolayısıyla lezzet alma imkânı olmayan kimsenin, asıl olarak bir şeyden faydalanması da imkânsızdır. Bir şeyden lezzet alan kimsenin davranışı ise zevk aldığı şeyi idrak etmesine (*iştihâ*) bağlıdır. Çünkü idrak edip zevk alamayan kimse asıl olarak lezzet de alamaz. Böylece lezzet, şehvet ve idrakle de bağlantılı olmuş olur:

> Akıl sahibi kimsenin, ileride gerçekleşecek olan lezzetleri, kolaylığı sebebiyle hemen gerçekleşene tercih ettiği bilinir. O, ileride vuku bulacak olan büyük ve meşakkatli lezzetlere tahammül etmeyi de iyi görebilir. Eğer bu gibi hâllerde büyük menfaatler olmasaydı, kişi önündeki az olan faydayı tercih etmez, zararları da kaldıramazdı. Bu sebeple lezzetli olana götüren işler faydalıdır ve bu, hemen gerçekleşen (*hâzır*) lezzet gibidir. Bir davranış, failini büyük bir zarara götürebilir ve elde edilen lezzette, zarar ihtimali –zehirli bir yemek gibi– bulunabilir. Büyük bir faydaya götüren meşakkatin de faydalı olduğu inkâr edilemez. Nitekim Allah Teâla insanlara yükümlülük vererek ve onları dünyada telafî (*ivaż*) makamında bazı acılara müstahak ederek sonuçta onların faydalarını gözetmektedir. Bunun gibi akıl sahiplerinin, çocuklarını meşakkatli işlere zorlamaları ve bazı işlerden menetmeleri, ancak yüce mertebelere yükseltmek için hoşgörülebilir. Onlar bu yaptıklarını en büyük nimet olarak görürler. Bir başkasını dine davet eden kimse, üzerine düşen hususlarda onu düşünmesi için uyarır. Böylece onu meşakkatli bir işe zorlar ancak sonuçta ona nimet veren kimse olur. Peygamberler de bunu yapmışlardır ve geldikleri milletleri meşakkatli işlere zorlamışlardır. Sevinç de (*sürûr*) lezzetle irtibatlı olması hasebiyle faydalıdır. Çünkü ancak hemen ya da gecikmeli olarak lezzet veren bir şeyden lezzet almak mümkündür.[381]

---

[380] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/178-179; 217-18.

[381] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/78-79. Fayda-lezzet ilişkisi hakkında ayrıca bk. *el-Muğnî,* 14/32-33. Kâdî'nin bu görüşü Aristo'nun eylemin hedefi olarak

Günümüz psikoloji biliminde hazza varma ve elemden kaçınma, geniş ölçüde fizyolojik güdülerden sayılsa da zamanla bunun toplumsal bir güdü hâline geldiği de ifade edilir. Buna göre sıkıntılı insanlardan ve işlerden kaçınmak, hayatın belli dönemlerinde karşı cinsle ahbaplık etmek, genel olarak sinema ve tiyatro gibi eğlenceli şeylerden hoşlanmak, bu güdüye örnek olarak gösterilir. Hazza yönelme ve elemden kaçma eğilimi, bazen kompleks bir hâl alır. Biz bunun sonucunda ileride gerçekleşecek bir hazza varmak için uzun süre sıkıntılı çalışmalara kendimizi verebiliriz.[382]

Kâdî'ye göre menfaatler iki kısma ayrılır. Allah Teâlâ canlı bir varlığa bu türlerden birini mutlaka verir. İnsan, bunlardan bazısına hak ettiği için, bazısı da hak etmediği hâlde elde eder. Kişinin hak etmediği menfaat, lütuf *(tefaddul)* kabilindendir. Çünkü bu türden bir menfaat, lütuf sahibinin *(mütefaḍḍil)* verdiği bir iyiliktir. Failin hakettiği menfaat ise ikiye ayrılır; bunlardan ilkinde o, övgüyü (*medḥ*) hak eder biçimde buna müstehak olur. Canlı bir varlık, bu tür bir hak etmeye (*istiḥḳāḳ*) sadece yaptığı bir davranış sebebiyle ulaşabilir. İkincisi ise dış dünyada (şâhid) yerine koyma (*ebdâl*) ve ikame etme *(ḳıyâm)* şeklinde hak edilen durumdur. Canlı bir varlık, ancak başka birinin bu işi yapması sonucu menfaate hak kazanabilir. Zira insanlar sadece kendi fiillerinin sonucundan değil, başkalarının yaptıklarından da etkilenerek fayda sağlarlar. Kâdî, *aslah prensibi*ni farklı yorumlayarak, fayda vermenin Allah için zorunlu olmadığını belirtir. Çünkü O, fayda ve zarara konu olan bir varlık değildir. Kullarına nimet vermek O'na zarar vermediği gibi men etmek de fayda vermez. Alîm ve ğanî olan bir varlığın fiilini ihtiyar etmemesi söz konusu olamaz.[383]

---

gördüğü haz ve acı kavramlarıyla benzerlik göstermektedir. bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 32-33 (1104b-1105a)

382 Baymur, *Genel Psikoloji*, 60; toplumsal güdüler için ayrıca bk. Kemal Sayar-Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2008, s. 82-83.

383 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/78-79.

Kâdî'nin epistemolojisinde bilgi; fiilin tüm süreçleri üzerinde etkili olan bir hususiyettir. Zira bilgi, insanın işini bilerek ve farkında olarak yaptığının ve dolayısıyla da sorumlu olduğunun göstergesidir. Böylece özne ve nesne arasında, neticede onun sevap ya da cezayı hak etmesine sebep olacak nedensellik bağını kurmak da mümkün olur. Kâdî kanaat *(iʿtiḳād)* ve zannı da bilgi türünden özellikler olarak görmekte ve fiilin oluşumunda güdülerin harekete geçmesinde etkili olduklarını söylemektedir.[384]

> Biz daha önce güdülerin kanaatler, zanlar ve [bu türden] diğer şeylerle ilgili olduğunu zikretmiştik. Çünkü fâil, bir fiilde fayda (*menfaʿat*) olduğunu bilse, bu durum onu fiili yapmaya sevk eder. Aynı şey, itikad ettiğinde ya da zannettiğinde de söz konusudur. Fail bir fiilde zarar (*mażarrat*) olduğuna inandığında ya da öyle olduğunu zannettiğinde ise bu fiilden kaçınır. Kendisinde bir başkasıyla ilgili fayda, güzellik ya da iyilik olduğunu bildiğimiz hususta da durum böyledir. Bu da faili bu fiili yapmaya sevk eder. Fail, onda kötülük olduğunu bildiğinde ise kendini alıkoyar. Bu zikrettiklerimiz dışında güdüler çerçevesine dâhil olan bir şey yoktur.[385]

Görüldüğü üzere Kâdî'ye göre bilgi, her şeyden önce failin menfaatine ya da zararına uygun olan işleri bilmesidir. Bu bakımdan bilgi, kişiyi faydalı ya da zararlı işlere sevk eden güdülere tesir eder. Çünkü insan, fıtratı gereği, faydalı olan, faydalı olana götüren ya da faydasız olandan uzaklaştıran fiillere yaklaşmakta; faydasız olan, faydasız olana götüren ya da faydalı olandan uzaklaştıran fiillerden ise kaçınmaktadır. Tüm bunlar insan tabiatından kaynaklanan eğilimlerdir. İnsanı faydalı bir fiile sevk eden husus ise onda netice itibarıyla iyilik (*ḥüsn*) olduğunu düşünmesidir. Çünkü iyilik ya faydalıdır ya onda faydalıya götüren bir husus vardır ya da iyilikte zararın giderilmesine yönelik bir durum bulunur. İlk dönem kelâm metinlerinde bilgi,

---

384 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî,* 8/55; Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥât,* 315-316.

385 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî,* 12/226; Duğaym, *Mevsûʿatü mustalahât,* 316.

ilâhî bilgi ya da bununla irtibatlı olarak insan bilgisi bağlamında ele alınmaktadır. Bu dönemde bilgi, daha ziyade metafizik önermelerin denetlenme süreci bakımından önem kazanmaktadır. Kâdî'de ise bilgi, fail-fiil arasındaki psikolojik sürecin denetlenmesi bakımından değerlidir.

Müellifimize göre failin onu fiile sevk eden ya da bundan alıkoyan nedenleri tam olarak bilmemesi de mümkündür. Bu hâlde fail, bilgi ile değil de kesinlik bakımından daha aşağı düzeyde olan *itikad/kanaat* ya da *zan* ile hareket eder. Böylece o, faydalı olduğuna inandığı ya da zannettiği fiili yaparken, zararlı olduğuna inandığı ya da zannettiği fiilden ise kaçınır. Kâdî'ye göre güdü, esasında fiilin kendisi ile değil onun sevk ettiği hususlar bağlantılıdır.[386] Böylece Kâdî, fiilin oluşumunda faillerin bilincine göre farklılık gösteren sübjektif algının da önünü açmaktadır. Her ne kadar bilgi kesinlik ifade etse de inanç ve zan kişilere göre değişen ve onun varlıkları öznel biçimde algılamasını sağlayan formlardır. İnsan, davranışının neticesini her durumda mutlak bir kesinlik içinde öngöremez. Bu sebeple bir şeyin faydalı ya da zararlı olduğunu bilmek, kişisel özelliklerin belirlediği bilişsel bir süreci takip eder. Fail, fiilde belli ölçüde faydanın olduğuna inanmadığında, güdüler onu fiile sevk etmez. Fail buna kanaat getirdiğinde ya da böyle olacağını zannettiğinde ise fiilde herhangi bir menfaat olmasa da o, bu işi yapmaya kalkışır. Burada davranışın, fail tarafından arzulanan (*müştehâ*) bir davranış olması ise önemli değildir. Fail, arzu duyduğu bir fiilin ona zarar vereceğini tahmin ettiğinde de ondan kaçınır. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin objenin dış dünyadaki anlam ve de-

386 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/381. Fahreddin Râzî de, failin güdülenmesi konusunda bilgi kadar itikad ve zannın da etkili olduğunu söylemektedir. Buna göre yolda yırtıcı bir hayvan olduğunu bilen kimse ondan sakınır. Böyle olduğuna itikad eden ya da zanneden kimse de aynı şeyi yapar. Bunun gibi bir Yahûdi ya da Müslüman, ibadetlerini yaptıklarında sevap elde edeceklerini, yapmadıklarında ise ceza göreceklerini bildikleri takdirde onu yerine getirirler ve kötülükten uzak dururlar. Bu örnekler fiile sevk olunma noktasında itikad ve zannın bilgi ile aynı konumda olduklarını gösterir. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye,* 3/13-14.

ğerler üzerindeki etkinliğini kabul etmesiyle de yakından ilgilidir. Şöyle ki onlara göre hüsün-kubuh; şehvet-nefret, fayda-zarar gibi kavram çiftleri, eşyada bulunan zâtî özellikler olmanın yanında, aklın varlıklara yüklediği hükümlerdir. Bu sebeple Kâdî, bunları nesnelerin zâtı üzerine ilave (*zâ'id*) manalar olarak görmektedir. Çünkü bu hükümler, nesne ve olaylara kişiler tarafından yüklenir ve bir ölçüde sübjektif aklın ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Müteahhirûn dönem Sünnî kelâmın önemli temsilcisi olan Fahreddin er-Râzî de, bu bağlamda eserlerinde *güdüler* konusuna ayrıntılı yer vermiştir. Özellikle *el-Metâlib*'in olumlu sıfatlar (*es-sıfâtü'l-îcâbiyye*) konusuna ayırdığı 3. cildinin girişinde *devâ'î ve savârıf* meselesini Kâdî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) üzerinden eleştirmektedir.[387] O da fiile sevk eden ya da ondan alıkoyan güdülerin, failin kendi gerçekliği ve dış dünyaya verdiği anlamla ilgili olduğunu belirtir. Buna göre insanların mahiyetleri, fikirleri ve hayalleri ile bunlara bağlı olan davranışları da birbirinden farklıdır. Bu sebeple onların, sözlerinde ve fiillerinde tek bir metot üzere uyuşmaları imkânsızdır. Hatta tek bir insanın bile uzuvların ve kalbin fiillerini hep aynı şekilde yapması mümkün değildir.[388] Kâdî ise güdü mevzusunda muteber olanın, fiilin kendisinden çok (*nefsü'l-fi'l*), fiilin üzerinde bulunduğu durum (*mâ 'aleyhi'l-fi'l*) olduğunu belirtmektedir.[389]

Kâdî, faili davranışı terketmeye sevk eden güdüler (*şavârif*) hakkında da benzer bir çıkarımda bulunur ve bunun, terk edilen fiilin (*metrûk*) kötülüğünden kaynaklandığını belirtir. Bu tür bir fiil, bünyesinde herhangi bir zararı barındırabileceği gibi, onun zâtında bulunan menfaat bir süre sonra ondan ayrılmış da olabilir. Bu fiili terke sebep olan güdünün, aynı zamanda

---

387 Gimaret, devâî teorisinin Mu'tezile'nin özgür irade söylemiyle çeliştiğini iddia eden Râzî'nin, böylece Mu'tezile'ye karşı zafer kazandığını belirtir. bk. Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism", 245.

388 Râzî, *el-Meṭâlibü'l-'âliye,* 3/32-33.

389 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 14/382.

onu zararlı bir fiile iletmesi de mümkündür. Terk edilen fiil, bu konumda bulunduğunda, onun hakkında *zannetmek* ile *bilmek* aynı konumdadır. Fail bir fiilde zarar olduğunu tahmin ettiğinde, sanki kesin olarak biliyormuş gibi ondan kaçınabilir. Her şey güdülere göre gerçekleştiğine göre, yapılmakta olan bir davranışı bırakmak demek olan *terk* de, güdülere bağlı olarak meydana gelir. Fail, davranıştan vazgeçmeyip devam ettirdiğinde de, buna sebep olan bir güdü vardır. Güdünün fiilden ayrılabildiği hâllerde de kişiyi fiili yapmamaya sevk edebilir ve kişi bu durumda fiili terk etmeyi seçer. Bu sebeple güdü, terk edilen şeyden ayrı olduğundan terk olmaksızın, ondan yoksun olması mümkündür.[390]

Bir fiili terke yönelik güdüler (*ṣavârif*) konusunda da, fail, terk ettiği fiilin (*metrûk*) durumuyla bağlantılı olan bir hususstan dolayı onu yapmayı bırakır. Fail, bildiği, kanaat getirdiği ya da zannettiği için bir fiili yapar ve yine aynı nedenlerden dolayı onu terk eder. Dolayısıyla fiili yapmaya ve fiili terke sevk eden güdüler ittifak eder, birbirinden ayrılmaz. Bu durumda failin amacı (*ġaraż*) ise, terk edilen fiilin faili olma konumundan çıkmaktır. Fail, herhangi bir fiilden, bu fiili hiç yapmayarak kaçınabildiğinde, onun bu davranışı terk etmeyi seçmeyeceğini söylenir. İlâve (*zâ'id*) bir gerekçe nedeniyle bu fiili diğerlerinden ayırt ettiğinde ise fail, fiilini terk etmeyi seçebilir.[391]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fiilin meydana gelmesinde fonksiyonel olan güdülerin, tek bir fiil üzerinde birleşmeleri mümkün olduğu gibi ayrılmaları da mümkündür. Bu, fiilin birden çok güdünün etkisiyle gerçekleşebileceği, hem de tek bir güdü ile meydana gelebileceği anlamına gelir. Bir fiilde sadece fayda ya da zararı giderme özelliklerinden biri bulunduğunda, güç sahibi (*kâdir*) onu, mecburiyet (*ilcâ'*) altında yerine getirir. Kâdir böyle bir durumda, iki alternatiften birini seçme konumunda olamayacağından, zorunlu olarak faydalı olanı seçmeye yöne-

390 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/382.
391 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/382.

lir. Bunun gibi, terk edilen bir fiilde de failden zararı uzaklaştıran (*fevt*) bir hâl olduğunda, fail o fiili yapmamaya zorlanan kişi konumunda olur. Kâdî bu durumu, şiddetli açlık çeken bir kimsenin önüne konan güzel bir yemeği, bu güdünün etkisiyle mecburen yemesine benzetir. İnsanın kendisini ölümden sakınması da buna benzer. İnsan ölüm ve hayat arasında tercih yapmak zorunda kaldığında, doğal olarak ölümden kaçınmaya ve onu ölümden uzaklaştıran şeyi seçmeye koşacaktır ki bu da organizmanın kendini korumaya yönelik zorunlu bir hareketidir. İnsan, fiilde mevcut zarar verici bir nitelikten dolayı, kolayca faydalı olanı yapmaya zorlandığında ise onu kabul etmeyecektir.[392] Çünkü mükellef açısından içinde hiç zarar olmayan bir fiil ile içinde zarar olduğu kabul edilmeyen fiil arasında fark yoktur. Burada Kâdî, failin önyargısının ya da hazır bulunuşluk düzeyinin fiile etkisine işaret etmektedir. Ona göre önyargı da bir tür güdüdür, bilgiye dayanır ve insanı fiili yapmaya ya da kaçınmaya sevk eder. Fail fiilden her iki durumda da kaçınır ve onu terk eder. Burada güdüler her iki hâlde de aynı şekilde hareket eder. Bu nedenle, şiddetli açlık durumunda kişi önüne gelen yemeğin iyi mi kötü mü olduğuna bakmaksızın istifade etmeye çalışır. Oysaki onun elini hareket ettirmesi, çiğnemesi ve yutmasında basit/kolay bir zarar vardır. Ancak açlık hissi nedeniyle yemeye güdülenmiş bir kimse için bu miktar bir zararın hiçbir hükmü yoktur.[393] İçinde zarar olan bir fiili terke zorlanan kişi ile buna benzeyenlerin hâli de böyledir. Terk hususunda ise bu zararın basit olması dikkate alınmaz. Kişi, yırtıcı hayvandan kaçmak için dikenlere doğru koşmakta olduğu gibi, içinde büyük bir zarar bulunan fiilden de kaçınmaya mecbur kalabilir. Böyle bir durumda ise büyük bir zarardan kurtulmak için daha az zarar olanı tercih eden kişi konumundadır. Çünkü insanda mevcut temel içgüdü, faydalı olana koşmak, zarardan ise kaçınmaktır. Yırtıcı hayvandan kurtulmak, başka önlemlerle müm-

[392] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/382.
[393] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/383.

kün olmadığında, kişi zararına olsa da bir tercihte bulunacak ve daha az olanı seçerek büyük zarardan kurtulacaktır. Kâdî burada Cübbâîler'in şu sözünü hatırlatır:

> Yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin, durmamaya zorlanmış (*mülce'*) olması gerekir. Sonra, bu kişi az (*yesîr*) bir zarar ile kendisini durduramadığında, başına gelecek olan büyük zararı terk etmesi de söz konusu olmaz.[394]

Kâdî'ye göre bir davranışı zorunluluk altında yapmak anlamına gelen *ilcâ'*, iyiliğinden dolayı yapılan ya da kötülüğünden dolayı terk edilen fiiller grubuna dâhil değildir. Çünkü fail, bu davranışı yapma noktasında özgür olamaz. Bu nedenle fiilleri, güzelliğinden dolayı yaptığı bilinen Allah Teâlâ hakkında *ilcâ'* mümkün değildir. O, kötü olan işleri de kötülüğünden dolayı yapamaz. Yapılan ya da terk edilen fiil, aynı konumda olduğunda, bu hususun *ilcâ'* ile bağlantısı yoktur. Menfaatler ve zararlı olan fiiller birbirinden ayrıldığında ise *ilcâ'* bu konuya dâhil olur.[395] *İlcâ'*, ileride müstakil bir başlık olarak incelenecektir.

Kâdî'ye göre insan her zaman fiilinin sonuçlarını bilemeyebilir. Bu hâlde, bir tür bilinç hâli olan inanma (*i'tiḳād*) ya da zannetme devreye girer. Fail her durumda tasarladığı davranışın varacağı noktayı kestiremese de bu yönde bir inanca ya da zanna sahip olabilir. Bu ikisi her ne kadar kesin bilgi ifade etmeseler de bilgi ile aynı türden özelliklerdir. Şüphesiz failin bilme hâli onun fiil ile irtibatı ve aradaki nedensel ilişki bakımından son derece önemlidir. Failin fiilinin sonucunu kesin olarak bilmesi ile bunun olacağına inanması ya da bu yönde bir tahminde bulunması arasında sorumluluk açısından mühim farklar bulunur. Kâdî'ye göre bu bilişsel süreçler, fiil henüz irade aşamasına geçmeden önce gerçekleşir.[396] Dolayısıyla bilgi

---

394 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/383.

395 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/383.

396 Kâdî bu hâldeki bir failin, fiilinin sonucu hakkında akıl yürütme sayesinde genel bir bilgiye sahip olacağını belirtir. Örnek olarak, oku atan kimsenin hedefi vurup vuramayacağını kesin bilmemesini, bunun gibi mal kazanmaya güdülenen bir kimsenin sonucu tam olarak kestirememesini gösterir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/227.

hem güdüleri yönlendirir hem de fiilin oluşumunda etkisi olan kudret ve irade gibi nitelikleri etkiler.

Kâdî'ye göre bilmek, bilinen bir şeyin varlığını gerekli kıldığından, failin bilinç hâli de dış dünyadaki nesnelerle bağlantılı olur. Fail, her şeyden önce faydasına ya da zararına olan hususları bilen bir varlıktır. Bu noktada o, güdüler ile fayda ve zarar kavramları arasında ilişki kurar. Bir bakıma güdüler, fiilin başlangıç noktasını fayda ve zarar ise ulaşılmak istenen hedefi ifade eder. Ancak henüz tahakkuk etmeyen sonuç, sadece bilişsel düzeyde fiile tesir eder. Mu'tezile, Sünnî kelâmcılardan farklı olarak, eşyadaki fayda ve zararın yahut iyilik ve kötülüğün nesnelerin zâtından kaynaklanan özellikler olduğunu savunmaktadır. Buna göre insan davranışları da, zarardan kaçınma ya da faydalı olanı elde etme yönünde hareketlerdir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, failin ihtiyaçları ve buna yönelik bilgi değiştikçe onu fiile sevk eden güdüler de değişir. Örneğin yeme ihtiyacı içinde olan ve buna güdülenen bir kimse, önüne gelen yemeğin zararlı olduğunu fark ettiğinde, bundan kaçınır ve o yemeği yemez. Burada kişiyi yemekten alıkoyan, failin bilgisindeki değişimlerdir. Yemekte zehir olduğunu kesin olarak bilmeyen ancak bundan şüphe duyan kişi de bunu yemeye yönelik güdüsel bir ihtiyaç duymaz ve kaçınma yönünde tasarrufta bulunur. Böylece bilgi, inanç ve zannın güdüleri değil, onların yönünü belirleyen özellikler olduğu anlaşılır.[397] Bu noktada Şehristânî'nin (ö. 548/1153) bilgiye güdüleyici bir rol vermesi sebebiyle Mu'tezile'yi eleştirdiğini belirtmek gerekir. Ona göre sonucunu tam olarak bilemeyeceğimiz için, gelecek fiillerden çok geçmiş tecrübeler bilgiye konu olabilir.[398]

Kâdî ise bilgiden ziyade inanç ve zannı güdüleyici neden olarak kabul eder. Bu, onun bilgiyi kesinlik ifade eden bir hal olarak değil, bir tür iç tatmin olarak (*sükûn-i nefs*) görmesinden kaynaklanır. Davranışın sonucu kesin olarak öngörülemeyece-

397 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/45.

398 Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 82-83.

ğine göre fiilin yöneliminde (*kasd*) kanaat ve zannın önemli bir etkisi olacaktır. Ona göre kanaat hâlinde olan bir kişinin, fiilinin sonucunu kesin olarak bilmesine gerek yoktur.[399] Bu açıdan kanaat ile kanaat edilen fiil (*muʿteḳad*) arasındaki ilişki, irade ile irade edilen arasındaki ilişkiye benzetilir. Çünkü kanaat edilen davranışın, irade edilen davranış gibi, vâkıaya mutabık biçimde gerçekleşmesi zorunlu değildir. İrade bir şeyin meydana gelmesi (*hudûs*) ile ilgilidir; ancak meydana gelme ihtimali olan şeyler irade edilebilir. Bunun gibi kanaatin de bilgiden farklı olarak, bir şeyin meydana gelişini gerektirme özelliği yoktur. Bilginin vâkıaya mutabık olması gerekir, aksi hâlde o cehalet olarak isimlenir; irade ve kanaat ise vâkıaya mutabık olmak zorunda değildir. [400]

Fahreddin er-Râzî de güdülere ve fiil üzerindeki etkilerine yer verdiği bölümde, bilgi, kanaat ve zandan hangisinin daha güçlü olduğunu sorgulamakta, bunları birbirleri ile mukayese ederek lehte ve aleyhteki görüşleri ortaya koymaktadır. Ona göre, bu hususta kesin bir ilke koymak mümkün değildir. Çünkü kişilerin, bilgi, itikad ve zanna verdikleri anlamlar, çoğunlukla farklı olabilmekte, buna göre güçleri artmakta ya da azalmaktadır. Söz gelimi güçlü olan itikadın sevk ettiği fiil, zayıf olan bilgiden daha etkili olabilmektedir. Râzî yine de aykırı örneklere rağmen son tahlilde bilginin itikaddan daha güçlü olduğunu söyler. O, ilim ve zan eşleşmesinde de bilgiye üstünlük verir. Her ne kadar, emarelere sahip olan bir zan bilgi konumunda bulunsa da, bilgi fiile daha güçlü sevk eder. Çünkü zanneden kimsenin fiili, zannının aksine gerçekleşebilir. Bunun gibi, fiile sevk etme konusunda zannın bilgiye eşit olması da imkânsızdır. Ayrıca fiilde mevcut zararı bilen kimse, ondan sakınma hususunda ısrarcı olduğu hâlde, zannedenin hâli farklı şekilde gerçekleşebilir. Râzî zan-itikad mukayesesinde ise delillerle desteklenen bir zannın itikaddan güçlü olabileceğini kaydeder.[401]

---

399 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/227.

400 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/159; ayrıca bk. *el-Muğnî*, 11/163.

401 Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 3/14-16.

Râzî'ye göre, bilgi, itikad ve zan dışında, insanları fiile sevk eden etken yoktur, ancak bu hususta farklı görüşler de bulunmaktadır. O, genelde fiile sevk ettiği söylenen sebepleri (*devâî*) şöylece sıralar:

1. Fiilde bulunan menfaat ya da maslahat insanı fiile sevk eder, mefsedet ve mazarrat ise alıkoyar.
2. Allah'ın vaadi insanı fiile sevk eder, vaîdi ise alıkoyar.
3. Bir şeyden şüphe duymak (*şekk*) insanı onu yapma ya da yapmamaya sevk edebilir.
4. Bir şeyi görmek ya da işitmek onu yapmaya ya da terk etmeye sevk eder.
5. İrade ve şehvet fiili yapmaya, kerâhet ve nefret ise yapmamaya sevk eder.[402]

Râzî bu seçenekleri tek tek inceler ve bunların insanı fiile sevk etmesinin gerçek manada değil *mecâzî* olduğunu ve neticede her birinin bilgi ile irtibatlı bulunduğunu belirtir. Kâdî Abdülcebbâr da eserlerinde aynı hususa değinir ve güdüler ile yukarıda sıralanan maddelerin mukayesesini yapar. Her iki müellif de neticede kişiyi bir şeyi yapmaya yönlendiren güdülerin failin bilinciyle irtibatlı olduğunu ve başka bir müessirin bulunmadığını kabul ederler. Farklı ekollere mensup düşünürlerin böylesine önemli bir hususta mutabık kalmaları oldukça ilgi çekicidir. Her iki müellif de insan fiilleri konusuna sistemlerinde önemli bir yer vermişler ve bu meseleyi varlık, bilgi ve değer anlayışlarıyla uyumlu biçimde izaha çalışmışlardır. Onların ortak bir noktada buluşmaları, meselenin *kader problemi* bakımından taşıdığı ehemmiyeti fark etmeleriyle ilgilidir, yoksa sistemlerinin bütünü düşünüldüğünde aralarında ciddi farklar vardır.

Kâdî'ye göre bilginin güdülere olan etkisi, irade edilen fiillerin (*murâdât*) gerçek manada ihtiyaç olup olmadığını, bir şeyin faydalı mı yoksa zararlı mı olduğunu tespit etmekten ibarettir. Şayet bu ihtiyaç gerçek ise bilgi güdüleri harekete geçirerek faili

402 Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 3/17-21.

davranışı yapmaya ya da ondan kaçınmaya yönlendirebilir. Kâdî'ye göre failin bilişsel durumu, eylem hakkındaki bilgisi, itikadı ve zannı güdüleri tahrik ederek kişiyi harekete geçirir. Fiilin kötü olduğunu ya da onda kötülüğe götüren bir hâl olduğunu bilen kimse, kendisini fiilden alıkoyar; çünkü güdüler ulaşılmak istenen hedefte (fiil) organizmanın menfaatini karşılayacak bir hâl olmadığını bilir.[403] Bu bakımdan failin bilinci ile güdüleri arasındaki ilişki, irade ile irade edilen arasındaki ilişkiye benzer. Fail, fiilin zararına ya da faydasına olduğunu bildiğinde, bu fiili yapmak ya da ondan kaçınmak hususunda özgür olur. Bu nedenle güdülerin yönünü belirleyen bilgi, inanç ve zannın, iradenin belirli bir seçeneği yapması üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur. Bu durumda fail, bilgisine göre güdülerin haber verdiği ve kudreti dâhilinde olan fiillerden birini seçer. Şayet güdüler, canlı varlığın (*hayy*) tüm bedeni (*cümle*) ile ilgili olsaydı, onlar failin halini değiştirip seçimlerini etkileyebilirlerdi. Ancak, insanın âlim olması, onun sadece bir yönünü oluşturduğu için tüm beden üzerinde etkili değildir. Bilginin bu etkisi tek başına zorlayıcılıkla da açıklanamaz; bilgi ve güdüler ne kadar güçlü olursa olsunlar, irade devrede bulunduğu sürece başka bir alternatifin seçilmesi de mümkündür.[404]

Bilindiği üzere Kâdî Abdülcebbâr, fiil sürecinde zorunlulukla ya da özgür irade ile meydana getirilen hususları tespit etmeye ve birbirinden ayrıştırmaya özen gösterir. Onun için bu, en başta *adalet* ilkesinin tahakkuku bakımından son derece önemlidir. Bu amaçla o, failin bir şeyin güzel olduğunu bilmesinin, güdülerin onu bu fiile zorlaması üzerinde etkili olup olamayacağını da tartışır. Tahmin edileceği üzere onun bu soruya vereceği cevap olumsuzdur. Çünkü failin bir fiilin güzel olduğunu bilmesi, bu davranışın zorunlulukla değil, özgür seçim (*ihtiyâr*) ile yapılmasını gerektirir. Zâtı itibarıyla güzel olan bu fiil tercih

403 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/188.

404 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/128. Bu hususta açıklama için bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi,* 334-336. Güdüler-irade ilişkisi konusunda ayrıca bk. Peters, *God's Created Speech*, 216.

edildiğinde, ona yönelik özgür seçim de güzel olur. Zira güzel bir şeyi tercihe götüren şeyin (güdü) aynı zamanda başka şeyleri de tercihe götürmesi gerekir. Burada fiili gerektiren husus, failin bir tercihte bulunmak durumunda olmasıdır, ancak tercih ettiği yönü (*vech*) o belirlemektedir. Ona göre sorumluluğu doğuran da işte budur; yani fiilin tercih yönüdür. Neticede fiil, insana sevimli gelen bir işse, kişiyi ahlâkî açıdan yanlış bir sonuca (*fesâd*) götürmez. Çünkü güdülerin fiili gerektiren bir şey olması zorunlu değildir. O sadece, kudret sahibinin bir fiili diğerlerinden daha önce seçmesi üzerinde gerektirici (*mûcib*) bir etki yapar. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın mahlûkâtı menfaatleri gereği yaratmış olması da mümkündür.[405]

Kâdî güdülerin inanç ve zan ile ilgili olduğunun, kişinin tecrübelerinden kolayca anlaşılabileceğini de belirtir. Şöyle ki Zeyd bir fiilin kendisi için faydalı olduğuna ya da ondan bir zararı defettiğine inandığında, bu inanç onu fiile sevk eder. Bu durum kişinin hâlinden, dışa yansıyan tasarruflarından bilindiği gibi, akıl yürütmeyle de (*nazar*) anlaşılır. Zeyd, akıl yürütme ve düşüncenin (*fikr*) güdülere göre gerçekleştiğini kavradığında ve benzer durumu başkasının tasarruflarında da gözlemlediğinde, kendi tasarruflarının da aynı şekilde ona ait olmasının zorunlu olduğunu kavrar.[406]

Müellifimiz günlük hayatta failin bilinç halini ortadan kaldıran durumların varlığından da haberdardır. O, davranışın kasıd ve güdüler aracılığıyla meydana geldiği için faile ait olduğu tezine karşı yöneltilecek bir itirazın, uyuyan (*nâ'im*) ve yanılan (*sâhî*) kimse üzerinden yöneltileceğinin de farkındadır. Buna göre, bilmeye, kanaate ya da zanna imkânı bulunmayan, *uyku* ve *yanılma* hâlindeki kimselerin durumu ne olacaktır? Bu davranışların fiil olarak nitelenmesi mümkün olduğuna göre onların da güdülere uygun biçimde gerçekleştiği söylenebilir mi? Organizmayı pasif hâle sokan ve ahlâkî bir değer ifade etmeyen

---

405 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/98; Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥât,* 316.

406 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/209; Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥât,* 316-317.

uyku ve yanılma ile kasıd ve güdüler arasında nasıl bir ilişki vardır?[407]

Kâdî Abdülcebbâr davranış ve bilinç ilişkisine zarar veren bu itiraza birçok yerde cevap verir. Ona göre fiilleri iki kısma ayırmak gerekir. Bunlardan ilk grubun, varlığı üzerine ilave bir değeri (*zâ'id*) olmadığından, bunların *nötr fiiller* olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla bu fiiller ahlâkî bir hüküm ifade etmedikleri gibi, iyilik (*ḥ*üsn) ve kötülük (*ḳubḥ*) ile de nitelenemezler. Fail bu eylemlerinden dolayı sorumlu da değildir. Kâdî bu tür fiile örnek olarak uykuda olan ve fiilini yanılarak yapan kimseyi gösterir. İkinci tür fiilin ise varlığı üzerine ilâve bir değeri vardır. Dolayısıyla bu fiil, ahlâkî bir değer ifade eder ve iyilik ve kötülükle nitelenebilir. Çünkü bu fiilin hâlinden, failin onunla dünya da övgü ya da yergiye ahirette ise mükâfat ya da cezaya müstehak olup olmadığı bilinir.

Kâdî'ye göre yukarıda zikredilen bu iki fiil, meydana getirilmek bakımından faile aittirler. Dolayısıyla her fiil gibi bunlar da onun kasıd ve güdülerine göre gerçekleşir. Çünkü kasıd ve güdüler, insandan meydana gelen tüm fiillerin kaynağını oluştururlar. Ancak bu fiillerin fail ile bağlantılı olmaları bilinen tarzda değildir. Bu sebeple failin uykuda ve yanılarak yaptığı işler, temel iddiayı, yani fiilin kasıd ve güdülere göre gerçekleştiği tezini geçersiz kılmaz. Çünkü birbirinin aynı olan iki hükmün, bilinenden ve birbirlerinden farklı olmaları mümkündür. Kâdî bu duruma örnek olarak, cisimler ve arazların hâdisliğini ispatlayan delâlet yöntemlerinin farklı olmasını gösterir. Buna göre cisimlerin hudûsu, onların havâdisten uzak olmamalarıyla, arazların hudûsu da onlar hakkında ademin câiz olmasıyla bilinir. Böylece uyuyan ve yanılan bir kimsenin fiili de failin kasıd ve güdülerine göre gerçekleşir, ancak bu diğer fiillerde olduğu gibi değildir. Bu durumda uykuda olanın da yanılanın da fail olduğu ve bunların kasıd ve güdüler aracılığıyla ancak farklı bir şekilde meydana geldiği anlaşılır.

---

407 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/188; Hourani, *Islamic Rationalism,* 83.

Kâdî'ye göre insan davranışı üç şekilde gerçekleşir:

1. Zorlama (*ikrâh*) ve teşvik (*ḥaml*)
2. Özgür seçim (*ihtiyâr*)
3. Bilinç dışı eylem (*sehv*)

Bu üç hâlde de fiil, bilerek ya da bilmeyerek failden meydana gelir. Fail, fiilini bilerek yaptığında ise ya zorlama (*ilcâ'*) altındanır ya da değildir. Bilinç dışı eylemde bulunan kimsenin fiili, *teklîf*, *emir*, *nehiy*, *medh* ve *zem* kapsamına girmez. Ancak Kâdî Abdülcebbar, mezhebin ileri gelenlerinin bu fiilin hüsün ve kubuhla nitelenip nitelenmeyeceği ve bunu yapana öteki dünyada karşılık (*'ivaż*) gerekip gerekmeyeceği hususunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Çünkü fail, fiilini yanlışlıkla yaptığında da karşılığını ahirette görür.[408]

Kâdî meseleyi çözmek için farklı bir kavramlaştırmaya gider ve fiillerin kasıt ve güdülere göre gerçekleşmesinin iki şekli olduğunu bildirir. Buna göre fiiller ya *tahkîkî* manada ya da *takdîrî* olarak kasıd ve güdülere göre oluşmakta; aynı şekilde isteksizlik (*kerâhet*) ve vazgeçme (*sârif*) hâlinde ise gerçekleşmemektedir. Bilinçsiz eylemde bulunan kimsenin (*sâhî*) tasarrufunun, tahkîkî manada kulun kasdına göre oluşmadığı bilinse de, takdîren buna uygun olarak gerçekleştiği anlaşılır. Burada Kâdî, sehv fiilini uykudan ayırt eder ve takdîren de olsa onun fiilinin kasdına uygun biçimde meydana gelmesi gerektiğini söyler. Bu, bilinçsiz eylemde bulunan kimsenin bilen (*'âlim*) kimsede olduğu gibi, davranışının *muhdisi* olduğuna delâlet eder. Bu durumda yanılma fiili de insanın gücüne göre gerçekleşir, buna göre azalır ya da çoğalır. Onun ayağının ucunda bir testi olsa onu hareket ettirme imkânı bulunur. Bu testi yerine büyük bir taş olduğunda ise onu hareket ettirmesi ya da nakletmesi mümkün değildir. Kâdî, uyuyan kişinin fiilinin ona ait olduğunu ispat için de şu örneği verir:

> Rey şehrinde bulunan bir kişi uykusunda Bağdat'ta olduğuna inansa, onun açısından bilgisizliğe ya da kötülüğe

[408] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 348.

> delâlet eden bu itikadın, ya Allah ya da bir başkası tarafından onda yaratıldığına inanmak gerekir. Kötü olan bu fiilin, kötülük işlemeyen Allah tarafından meydana getirilmesi de mümkün değildir. Aynı şekilde bu davranışın, başkası tarafından yapılması da caiz değildir. Çünkü fiilin kudret mahallini aşması için doğal eğilim (*iʿtimâd*)[409] tarafından yapılması gerekir. Doğal eğilim ise bir başkasında itikad oluşturamaz (*tevlîd*). Bu durumda uyku fiilinin uyuyan kişiye (*nâʾim*) ait olması gerekir.[410]

Kâdî'ye göre fiilin tahkîkî manada failine nispeti, kişinin davranışını bilerek yaptığını, takdîrî manada nispeti ise -yanılan kimsenin fiilinde olduğu gibi- bilinçsizce yapıldığını gösterir.[411] Ancak fiilin bilinçsizce yapılması, onun faile nispetini bütünüyle ortadan kaldıran bir durum değildir. Yanılan kimsenin fiili gerçek manada değil, takdiren güdülere göre gerçekleşir. Bir şeyin takdiren ya da tahkîken gerçekleşmesi, failine nispetine zarar vermez. Önemli olan takdîrin sıhhatinin sabit olması, uyku ve yanılmanın vâki olduğu bedenin tespit edilmesidir. Bu belirlendiğinde, davranışın fail tarafından meydana getirilmesi zorunlu olur. Çünkü yanılanın (*sâhî*) fiili de failin kudretine göre meydana gelir. Ancak neticede bunlar bilinçli olarak gerçekleşen fiiller değildir, çünkü bunun için öncesinde bilginin varlığı gereklidir. Bu hadisede asıl müessir olan ise yanılanın kâdir olmasıdır. Müellifimiz, sorumluluk açısından tahkîkî ve takdîrî fiiller arasında belirgin bir farkın olduğunu ise kabul etmektedir. Her ne kadar fiil başlangıç aşamasında failin yönelim ve güdülerine göre gerçekleşse de, fiilin gerçek manada faile

---

409 *İʿtimâd* nesnelerde, insan bedeninde ya da bedeni oluşturan parçalarda bulunduğuna inanılan doğal eğilimi ifade eder ve Muʿtezile metinlerinde davranışa olan etkisi üzerinde durulur. Ayrıntılı bilgi için bk. Demir, Osman. 2025. "İki Tarafından Çekilen İp: Basra Muʿtezile Geleneğinde İʿtimâd ve Tevlîd ile İlişkisi". *Eskiyeni*, sy 57: 555-72. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1599633.

410 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 342-343. Bu hususta Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleriyle, Cübbâîler'in, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ve İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerinin mukayesesi için bk. Madelung, "The Late Muʿtazila and Determinism", 251-253.

411 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 337, 342.

nispeti ile takdîren nisbeti arasında önemli farklar bulunmaktadır.

Şehristânî, uyuyan, yanılan (*sâhî*) ve gafil kişinin fiilinin kendi kasdına uygun gerçekleşmediğini belirterek, bu fiillerin Mu'tezile'de kullara nispet edilmesine karşı çıkmaktadır. Zira arazlardan birçoğu, kulun güdülerine uygun meydana gelmesine rağmen kula nispet edilmemektedir. O, bu tür fiile örnek olarak boyama ile oluşan renkleri, karışım, sıcaklık ve soğukluk ile oluşan yemekleri, yemek yenildiğinde oluşan doyma ve susama gibi durumları gösterir ve bunların Allah'ın âdet yoluyla icra ettiği fiiller olduğunu söyler. Dolayısıyla bu fiillerdeki zaruret iddiası doğru değildir.[412]

Kâdî, fail olma vasfını temelde kişide bulunan kudret sıfatıyla bağlantılı görmektedir. Buna göre kudretin uyku ve yanılma hâllerinde failden gitmesi mümkün değildir. Fail uyku ve yanılma hâlinde de kâdirdir. Böylece bu fiillerin, arada irade bulunmaksızın kudret ile doğrudan yapılan fiiller olduğu bilinir. Ancak kudret, irade sıfatı tarafından takip edilmedikçe kişi yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Kâdî'ye göre burada bir şeyin fer'inden hareketle aslını ispata götüren bir yöntem (*istidlâl*) vardır. Fiil hususunda asıl olan fail olmaktır, bir kimsenin fail olduğu bilindiğinde kâdir olduğu da bilinir. Bir kimsenin kâdir olması ise fail olmasını gerektirmez, kudretin olduğu ancak fiilin vuku bulmadığı hâller vardır. Bu sebeple kudreti gösterip buradan insanın fail olduğu sonucuna ulaşmak, fer'den asla doğru gitmek demektir.[413]

> Biz yanılan kimsenin fiilinin ona ait olduğunu takdîren biliriz. Kişi fiilini bilen olduğunda, fiilin ona aidiyeti tahkîkî olur. Böylece bu kimsenin fiili, başkasının fiilinden ayrılır. Çünkü sen, yanılan kimseden fiilin bir noktaya kadar meydana gelebileceğini söyleyebilirsin. Şayet kişi fiilini bilen ise fiil ancak güdülerine uygun olarak gerçekleşir ve bu durumda takdîr makamı tahkik makamında

412 Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 79-80.

413 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 78.

> olur. Görmüyor musun, bir başkasının fiili onun tarafından meydana getirilmediğinde, bu şekilde takdir edilmesi de doğru olmaz. Biz bu kimsenin fiilinin ona özgü olduğunu ve bazı yerlerde takdîrin tahkîk makamında olmasının mümkün olduğunu öğrendik. Bunun üzerine, Zeyd'in kâdir olduğunu ve fiile kalkıştığında ondan fiil meydana geldiğini de biliriz. Bunun gibi kâdir olduğunda da ondan fiil meydana geleceğini biliriz.[414]

Kâdî Abdülcebbâr, bilgi teorisinde önemli yer verdiği *haber* konusunda da güdülerin fonksiyonuna önemli yer vermektedir. Buna göre insanın psikolojik yapısında haber almaya ve vermeye yönelik güdüler bulunur. Ona göre bu esas, nesnel koşullara bağlı olarak haber alanları ve verenleri aynı noktada buluşturan bir olguya dayanır. Haber olarak aktarılan bilgiler (*muhber*), toplumun tecrübesine dayandığından, kişilerde mevcut buna yönelik güdüler de sübjektif değildir. Olgusal içeriğe sahip, yalan üzere birleşmesi olanaksız toplumların haberleri için geçerli olan bu durum, bireysel ilgilere ve güdülere açık olan haber-i vâhidlerde geçerli olmaz. Kâdî'nin asıl çabası, bir tür haber olan Kur'ân-ı Kerim'in olgusal gerçekliği olduğunu belirlemek ve bunu *devâî* adını verdigi bir mekanizma içerisinde temellendirmektir.[415] Bu doğrultuda, bir olgunun haber olarak nakledilmesi, doğru olması, bu yönde bir güdünün bulunması ve ihtiyaç şeklinde sıralanan üç esasa bağlıdır.[416]

Böylece müellifimiz güdüler aracılığıyla bir bilgi türü olan haber ile haberin öznesi arasındaki ilişkiyi nesnel biçimde ortaya koymaya çalışır. Buna göre insanın, haber alma ve vermeye yönelik zorunlu güdüsel bir faaliyeti vardır. Zira o, bir işi gizlemekten kaynaklanan sıkıntıyı bilir; aklını kullanan kişi de bilgiye olan ihtiyacını ve cehaletin doğurduğu rahatsızlığı farkeder. Bu sebeple güdüler, kişiyi bu durumdan kurtulmaya,

---

414 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 344.

415 Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlaki Savunusu,* 174.

416 Burada ihtiyaç, kişilerce olgusal içeriği olan bir şeyin haber edilme ihtiyacını ifade eder. Kâdî bu ihtiyacı; var olma, meşhur olma ve alışkanlıkları aşacak sekilde meydana gelmeye bağlamıstır. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 14/ 45.

bildiklerini aktarmaya, bilmediklerini de öğrenmeye çağırır.[417] Habere konu olan şeylerin ilginçliği, dikkat çekiciliği ve alışılan hususlara aykırılığı gibi sebepler, kişide onu habere konu etme doğrultusunda güçlü bir iç motivasyon hâsıl eder. Meselâ büyük bir fitne zuhur ettiğinde bunun aktartılmaması mümkün değilken, imamın namazdaki kıraatinin nakledilmemesi mümkündür. Bunun gibi, kişi dînî konulara dair haberleri nakletme konusunda içinde güçlü bir güdüsel ihtiyaç hisseder. Bu sebeple haberi gizlemek (*kitmân*) insanın içinde mevcut nakletme güdüsü ve bundan hâsıl olacak faydaya karşı bir faaliyettir. Yenilen gıdaların, güneşin doğması-batması gibi düzenli olayların ve günlük yaşantıyla ilgili hadiselerin nakledilmemesi ise gizleme sayılmaz; zira bu hadiselere yönelik haber verme güdüsü kişide zayıftır.[418]

Kâdî Abdülcebbar, haber konusu ile ilgili olarak *teklîf* meselesini de güdülerle ilintili görmektedir. Buna göre bir tür haber olan vahiy, insanlarda mevcut kabul etme ve reddetme güdülerini harekete geçirmiştir. Bunun gibi, insanın psikolojik yapısına işaret eden güdülerin zayıflaması ya da güçlenmesi üzerinde de, nakle konu olan haberin durumu etkilidir. Haberin şöhret bulması nakli yönündeki güdüleri güçlendirirken, otorite korkusu, öldürülme endişesi, kapalılık vb. sebepler de güdüleri zayıflatmaktadır.[419] Ona göre *devâ'î* ilkesine bağlı olarak kişilerin yalan söylemesi ya da bildiğini gizlemesi mümkündür. Ancak toplumun haber verme güdüsüne tâbi olan bir bilgiyi gizlemesi mümkün degildir.[420]

---

[417] Kâdî, nefiste haber verme ve almaya yönelik bu güçlü istekten dolayı bazı kelâmcıların bu faaliyeti ihtiyarî değil, insan doğasının zorunlu ve kaçınılmaz bir faaliyeti olarak gördüğünü de söyler. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 16/405.

[418] Kâdî, Allah Teâlâ'nın, teklîfe konu olan meseleleri etrafa haber verme konusunda mükelleflerin güdülerini güçlendirdiğini belirtir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 15/406; *el-Muğnî,* 16/37, 259.

[419] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 15/407; 16/31, 35, 36, 44, 45, 252.

[420] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/406-409. Kâdî Abdülcebbâr'da güdülerin (motiv), davranışın nesnel zeminini oluşturan "hâller" ile bağlantılı olduğu söy-

2. Güdü-İrade İlişkisi

Kâdî Abdülcebbâr, davranışın oluşumunda güdülerin irade ile olan ilişkisine de geniş yer vermektedir. Ona göre güdülere nispetle fiile daha yakın olan iradenin davranışa tesir etmesi için, fiilden hemen önce bulunması gerekir. Fail, gücü dâhilinde olan alternatiflerden birini tercih ettiğinde (*ihtiyâr*) irade devreye girer ve kişi fiile yönelir. Bu mekanizma içinde güdülerin fiile doğrudan etkisi olmasa da, iradenin harekete geçmesini sağlamak gibi bir görevi vardır. Kâdî'nin birçok yerde güdüler ile birlikte kullandığı *kasd* (yönelim) kavramı, iradenin fiile yönelme hâlini ifade eder.

Kâdî'ye göre, güdülerin irade üzerindeki gücü, kudretin fiile etkisinden farklıdır. Güç sahibi (*kâdir*), fiilin meydana geliş sürecinde çoklu imkânlara sahiptir; fiil bu aşamada henüz ortaya çıkmadığından mümkün statüsündedir. Güdüler belirdiğinde ise irade potansiyel hâlde bulunan bu güç harekete geçer. İrade devreye girdikten sonra kudretin harekete geçmeme şansı yoktur. Bir kimse fiilde fayda ya da iyilik olduğunu bildiğinde, güdüler onu bu fiili tercih etmeye sevk eder. Kişi fiilde zarar yahut kötülük olduğunu bildiğinde ise güdüler faili bu fiili istememeye (*kerâhet*) ve ondan kaçınmaya (*sârif*) yöneltir. Davranışın hayata geçmesinde en önemli aşamalardan birini oluşturan irade, güdülerden hemen sonra devreye girer ve failin çoklu seçeneklerden birine yönelmesine imkân verir.[421]

Müellifimiz bir örnekle konuya açıklık getirir: Buna göre bir kimsenin açlığını giderme yönünde güdülenmesi, yemeği bulduğu ilk anda hemen bu ihtiyacı gidereceği anlamına gelmez. İnsan, dilediği takdirde araya giren engellerden ya da başka ne-

lenmiştir. Bu sistemde Allah dâhil her şeyin hâlinden söz edilebileceği, O'nun hâlinin akılla, haberin hâlinin *devâ'î* ile, kelâmın hâlinin muvâdaa ve kasd ile, tabiattaki varlıkların hâlinin ise mana ile bilineceğini ifade edilmiştir. İnsanda ilginç, sıra dışı ve marjinal şeyleri haber olarak toplamaya ilişkin aşırı bir tutku vardır. Bu durum, yalancı ravilerin ortaya çıkmasına, kalbin yanıltıcı ve marjinal seylerin sahası hâline gelmesine sebebiyet vermiştir. bk. Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlaki Savunusu,* 204.

421 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/258-259; 6-2/83; 15/156-157.

denlerden dolayı yeme işini erteleyebilir.[422] Bazı hâllerde kişi mevcut güdüye rağmen, davranışını ifa etmek için uygun zamanı bekler. İrade, güdülerin tetiklediği mekanizmanın, failin menfaati doğrultusunda yerine getirilmesini sağlar. Bazı hâllerde bilinç (bilgi, itikad ve zan) devreye girer ve kişiyi güdülerin yönlendirdiği bu fiilden alıkoyar. Meselâ, insan acıktığı ve bu ihtiyacını gidermesi için yemek yemesi gerektiğinin farkında olduğu hâlde, içinde zehir olduğunu bildiği, inandığı ya da zannettiği bir yemekten kaçınır. Neticede fiilin oluşumu, bu yöndeki son halkayı oluşturan iradeye bağlıdır. Bilgi, fiilin fayda ya da zarar boyutunu inceleyip güdüleri iradeye yöneltirken (*kasd*), ihtiyâr aşamasının sonucunda ise davranış meydana gelir.

Kâdî'ye göre, zorunluluk bakımından güdüler ile irade arasındaki ilişki, irade ile irade edilen (*murâd*) arasındaki ilişkiye benzer. İradenin insana aidiyeti ispatlandığında, buna bağlı olarak gerçekleşen tüm fiiller de ona ait olur. Ancak bu ilişkide, irade ile irade edilen arasında zorunlu bir bağ bulunmaz. Çünkü irade, alaka kurduğu varlığın meydana gelişini gerektiren bir özellik değildir. Zira bu, insan özgürlüğü ile çelişen ve kişiyi davranışa mecbur bırakan bir durumdur.[423] Güdüler de faili sadece iradeye sevk eder; yoksa iradeyi zorunlu kılamaz. Ortada fiile sevk eden bir güdü varsa ve ortamda (*maḥal*) alıkoyan ya da zıddına çağıran bir başka güdü de yoksa, fiil kesin olarak yapılır. Ancak, ortada bu fiile ya da onun zıddına yönelik güçlü bir güdü olduğunda ise bu fiili irade edilmez.[424] Kâdî Abdülcebbâr yine bir örnek üzerinden meseleyi izah eder: Buna göre güdüleri davranışa yönelten bilgi, aslan tarafından kovalanan kimseye, sığınılacak iki eşit yol olduğunu gösterir. İrade, burada devreye girer ve bu yollardan birinin tercih edilmesini sağlar; yoksa fiile zorlamaz.[425]

---

422 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 263.

423 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/16.

424 Peters, *God's Created Speech*, 216.

425 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/189. Kâdî'de güdülerin irade ile ilişkisi konusunda bk. Hourani, *Islamic Rationalism*, 183. Peters, *God's Created Speech,* 216.

Kâdî'ye göre güdülerin sevk ettiği bir fiilde, kişinin iradesi, irade ettiği davranışa tâbidir. Zira fail, fiilde mevcut bir özellikten dolayı güdülerini onu irade etme yönünde sevk etmektedir. Güdüler devreye girdiğinde ise kişi mutlaka karar vermeli, fiili yapmayı (*isbât*) ya da yapmamayı (*nefy*) tercih etmelidir. Özgürlük vb. sebeplerle kişinin böyle bir durumda seçim yapmaması söz konusu değildir. Ancak böyle bir hâlde, çeşitli engellerden dolayı fiilin vuku bulmaması da mümkündür. Meselâ failin fiile kâdir olmaması bu engellerden biridir. Bazen güdü kişiyi iradeye sevk etse de, fail irade ettiği davranışa güç yetiremeyebilir. Zira irade zihinsel bir fiildir, onun yöneldiği fiil ise azalara aittir, azalar da ancak güç ile harekete geçebilir. Fiilin gerçekleşmesine engel olan diğer bir sebep ise failin davranışın keyfiyetini bilmemesidir. Çünkü muhkem bir fiilin keyfiyetini bilmemek onun tarafından yapılmayı güçleştirir.[426]

Müellifimiz en zor ve çaresiz anlarda bile insanda seçme hürriyetinin varlığını kabul eder. Bilgi, kişinin davranış hakkında malumat sahibi olmasını sağlasa da onu iradeyi kullanmaya mecbur edemez. Çünkü bilgi, bilinene (*ma'lûm*) tâbidir; nesnesi olmadan bilgi de olamaz; irade ise irade edilene (*murâd*) tâbi değildir.[427] Güdüler olmadan iradenin bulunması ve fiilin tercih edilmesi de söz konusu olamaz. Güdüler, fiile yönelik iç muharrik güçlerdir, onlar yokken insan, fiili yapma yönünde bir gereksinim duyamaz. Zira canlı organizmanın her bir faaliyeti fizyolojik, biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarla, bilginin aydınlattığı fayda ve zararla ilintilidir. Bu mekanizmanın en başında ise *güdüler* bulunur. Böylece fiil, birçok unsurun kendi ölçüsünde katıldığı sistematik bir yapı içinde meydana gelir. Kâdî'nin herhangi bir fiilin sadece onu meydana getiren organla ilgili olmayıp tüm bedenle irtibatlı olduğunu söylemesinin altında yatan da budur. Kâdî öyle bir mekanizma tasarlar ki, insan bu sistem içinde, organların ve bunları harekete geçiren iç güçlerin koor-

426 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/258-259.
427 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 438.

dinasyonu sayesinde, mümkün olan en özgür biçimde ve ahlâkî bir değer oluşturacak şekilde davranışını yerine getirir. Burada sisteme rengini ya da ruhunu veren kavramın özgürlük yani *ihtiyâr* olduğunu ise belirtmek gerekir.

Kâdî'ye göre güdülerin varlığı, failin iradesini elinden alan ve ona zorunluluk yükleyen bir hâl değildir.[428] O, fiilin her aşamasında faili mecburiyet (*icbâr*) altına sokan yaklaşımlardan uzak durmaya gayret eder. Bu nedenle, zihnin bir fiili olarak nitelediği irade ile onun yöneldiği fiil arasındaki zorunluluk ilişkisine karşı çıktığı gibi, güdülerin fiilleri zorunlu kılmasına da karşı çıkar. Zira bu durum da insan özgürlüğü ile çelişir ve mükellefi zorunlu olarak fiilde bulunan kişi konumuna indirir. Ancak güdülerin fiilleri zorunlu kıldığından şüphe duymak, iradenin muradını zorunlu kıldığından şüphe duymaktan daha kabule şâyandır. Çünkü hem irade hem de irade edilen şey, güdülere tâbi olarak gerçekleşir. İnsanda iradenin varlığı, onun yöneldiği fiilin mutlak manada gerçekleşmesini garanti etmez. Bazen fail, irade sahibi olsa da fiili yapmayı tercih etmeyebilir.[429] Bunun sebebi failde buna yönelik bir güdünün ya da kudretin bulunmamasıdır. İrade, failin mevcut alternatiflerden birini seçme işidir ve bu yapıldığında fiil ortaya çıkar. İrade ile irade edilen (*murâd*) arasında herhangi bir zorunluluk ilişkisi olmadığında, kişiyi iradeyi kullanmaya sevk eden güdüler ve fiil arasında da zorunluluk bulunmaz.[430] Bu kabul edilip, güdülerin fiili zorunlu kılmadığı anlaşıldığında ise iradenin de irade edileni zorunlu kılmadığı anlaşılır. Kâdî'ye göre iradenin taalluk ettiği

---

428 Nitekim müteahhirûn dönemde Fahreddin er-Râzî, güdüleri kabul etmenin kaçınılmaz biçimde özgürlüğe mani olacağını söylemiştir. bk. Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 3/37-41. Bu hususta tartışmaların analizi için bk. Madelung, "The Late Muʿtazila and Determinism", 245-250.

429 Kâdî bu durumlara örnek olarak, kişinin ihmalkâr davranmasını, fiilinin sonucunu bilmemesini ve inanmadığı bazı şeyleri yapmasını gösterir. Bazı durumlarda kişinin sakatlık vb. durumlardan dolayı, iradesini kullanamaması da buna örnektir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 21.

430 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/2. Güdülerin (yönlendirici neden) iradeye olan etkisi hususunda ayrıca bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 333-336.

fiil, doğrudan meydana getirilen bir fiildir. Zira kişinin iradeyi kullanması, kudret vasfına bağlıdır. Kudret, hem irade hem de irade edilen davranış üzerinde doğrudan etkilidir. Fiil, oluşum sürecinde tüm bu niteliklerin katılımıyla vücut bulur. Kişi, kudret sahibi olduğu için iradesini kullanır ve yine kudret sahibi olduğu için irade ettiği fiilleri yerine getirir.[431]

Kâdî Abdülcebbâr, fiilin gerçekleşmesine katkısı bakımından failin iradesi ile yönelim ve güdülerinin arasını da ayırır. Ona göre, fiil her zaman failin kasdına uygun olarak gerçekleşse de bazı hâllerde böyle olmayabilir. Dolayısıyla kişinin irade dışında fiili olmadığı iddia edildiğinde, fiilin meydana gelişinde etkili olan bu özelliklerin (kudret, kasıd ve güdüler) fonksiyonu da ortadan kalkar. Burada o, Mu'tezile'den insanın irade dışında fiilinin olmadığını iddia eden kişileri hedef almaktadır.[432] Kâdî'ye göre, iradenin fiile etkisi, kudret ve güdülere nispetle daha azdır. Bu, fiil sürecinde iradenin güdüleri izlemesinden dolayıdır. Kâdî'ye göre konuşma (*kelâm*) ve vurma (*darb*) fiillerinin, failin iradesi ve güdüleri doğrultusunda gerçekleştiği ise açıkça bilinen bir hususdur. Bu apaçık bilgi, benzer fiillerin de insanla ilgili olduğunu kavramaya yarar. Böylece, emir, nehiy, yergi ve övgü gibi faille alakalı olan hükümleri de kavrayacağımızı[433] söyleyen Kâdî, meseleyi tekrar insan sorumluluğu ekseninde ele alır.

Müellifimize göre irade, doğal arzudan (*şehvet*) ayrılmadığı gibi güdülerden de ayrılamaz. Güdüler, kişide sürekli olarak bulunan hâllerdir. İnsan, irade eden (*mürîd*) ya da tercih eden (*muhtâr*) olması hasebiyle güdülerin başlattığı fiilin faili olur. Bu, önüne yemek konulan ve yediğinde bundan fayda göreceğini bilen kimseye benzer. Burada kişiyi yemeye sevk eden güç, onda mevcut açlık güdüsüdür. Kişi ardından işin içine iradesini

---

431 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/21; Duğaym, *Mevsû'atü mustalahât,* 316.

432 Kâdî Abdülcebbâr burada Mu'tezile'den Sümâme, Câhız ve Ka'bî gibi "irade dışında fiil olmadığı"nı iddia eden kişileri kastetmektedir. bk. *el-Muğnî,* 9/11. Ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳālât,* 131, 407.

433 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/21.

sokarak belirli bir vakitte onu yemeyi tercih eder. Bazı durumlarda, insanı davranışa sevk eden güdüler, birbirine eşit olabilir ve bu hâlde, sadece bazı fiiller tercih edilir. Kâdî, buna örnek olarak, yırtıcı hayvandan kaçmaya mecbur kalan kimseyi gösterir. Bu kimsenin yönelmek zorunda olduğu iki yol vardır ve her ikisine yönelik güdüler de eşittir. Kişi hayatta kalmak için bunlardan birini hayatta kalma güdüsüne bağlı olarak tercih eder. Bu hadise, kısa bir zaman diliminde gerçekleşmesine rağmen, bilgi, kudret ve irade unsurlarının dâhil olduğu bir sürecin sonunda ortaya çıkar. Kâdî bu hâlde olan kimsenin önüne, içinde hurma, iki adet dirhem ya da dinar olan bir tabak konulsa, onun mürîd olmasının güdüyle bağlantısının kurulamayacağını kaydeder. Çünkü bilinçli bir fiil için irade gibi ilave bir özelliğe ihtiyaç vardır ve sadece güdünün ve bunun nesnesinin olması bu tür bir eylem için yeterli olmayabilir.

Kâdî, irade ile güdüler arasındaki karşılıklı iletişimi bir tür *cevâz* ilişkisi olarak niteler ve arazları da aynı yöntemle ispatladığını söyler. Güdüler ortaya çıktığında, failin mürîd olmasının zorunluluğu bu ihtimali/cevâzı ortadan kaldırmaz. Zira bunun aksine inanmak, arazların ve tüm fiillerin toptan nefyini gerektirir. Çünkü tüm fiillerin güdülerin varlığı anında ortaya çıkması gerekir. Ancak bu fiillerin hepsinde *cevâz* mevcuttur. Şayet güdüler fiilin irade edilmesini zorunlu kılsaydı, onlar değiştiğinde yani bir güdü gidip de yerine bir başkası geldiğinde insanın mürîd olmaktan çıkması da söz konusu olurdu. Güdülerin değiştiği farzedildiğinde ise fiilin, irade edilmeme imkânı ile birlikte irade edilen şey konumunda olması bu iddiaları geçersiz bırakır.[434] Kâdî Abdülcebbâr'a göre, güdüler değiştiğinde, fail aynı fiili irade etmeye devam edemeyeceğinden irade de değişebilir.[435] Bir kimse, mümkün olmadığı hâlde fiili irade ettiğini söyleyebilir ancak bu hâlde bile irade güdüler tarafından belirlenmeye devam eder.

---

[434] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 263-264.

[435] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 268.

Kâdî Abdülcebbâr fiilin oluşum sürecinde bilgi ve irade arasındaki ilişkiyi de izaha çalışır. Buna göre failin fiilde fayda ya da zarar olduğunu bilmesi, onu irade ya da kerâhete sevk etmekte yeterli değildir. Bir işte menfaat olduğunu bilen insan, uzun bir süre onu irade etmese de bilmeye devam eder. Bu kişi, belirli bir zaman geçtikten sonra da aynı fiili irade edebilir. Dolayısıyla fiil sürecinde bilği ve irade bağımsızdır ve aralarında zorunlu bir ilişki yoktur. Aynı şekilde fiilde zarar olduğunu bilen bir insan, belirli sebeplerden dolayı geçici olarak fiili yapmayı istemeyebilir. Bazı durumlarda bilgi, kişiyi hemen fiili yapmayı tercih etmeye sevk eder. Kâdî'ye göre bu iki hâl arasındaki fark oldukça belirgindir. İnsanın bilmesi ile irade etmesi ve arzulama (*iştihâ*) arasında da fark vardır. Failin bilgisinin, kanaatinin ve zannının durumlara göre değişkenlik göstermesi, mürîd olma hâlini değiştirmez. Bazı durumlarda kişinin güdüleri değişebilir, bunlar birbiriyle çatışabilir ya da aynı yönde ittifak edebilir, ancak insanın mürîd olma hâli değişmez. Kişi, bir fiilden fayda elde etmeyi ileride irade edebileceği gibi, bunu hemen yapmak da isteyebilir. Ayrıca insan, başkasına bakarak bildiği şeyi kendine bakarak da bilebilir ancak kendisi için irade ettiği şeyi başkası için etmeyebilir. Dolayısıyla fiilin oluşumunda bilgi ve irade birbirinden farklı olarak gerçekleşir.

Müellifimiz failin iradesi ile doğal arzu (*iştihâ/şehvet*) hâlinin aynîleştirilmesine ise karşıdır. Çünkü fail, ona dünya hayatında zarar veren, hiçbir şekilde idrak etmediği ve başkasına isabet eden fiilleri, bunun gibi hakikati olmamakla birlikte inandığı bir fiili irade edebilir. İrade, kişiyi tabiatının kaçındığı (*nefret*) bir fiile zorlayabilir yahut kişi tabiatının arzu ettiği (*iştihâ*) bir fiili yapmak istemeyebilir. Tüm bu örnekler irade ile arzunun birbirinden farklı olduğunu gösterir. Ona göre bu iki hâli birbirinden ayırmayı gerektiren en güçlü delil ise bunlardan birinin diğeri olmadan meydana gelebilmesidir.[436] Ay-

[436] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/9, 35-36.

rıca irade olduğunda şehvetin gerçekleşme ihtimali de yoktur; oysaki güdüler var olduğunda kişi faildir ve aynı zaman irade eden ve tercihte bulunan bir kimse de olabilir. Bu, elinde yemek olan ve yediğinde faydalanacağını bilen kimseye benzer. Güdüler belirli bir vakitte onu bu yemeğe sevk eder. İradeye bağlı fiillerde ise güdüler eşittir; kişi yemeyi seçebileceği gibi yememeyi de seçebilir.[437]

İrade herkesin hayatında iç gözlem yoluyla varlığına şahit olduğu bir fiildir. İnsan inanan, arzulayan, ümit eden ve düşünen bir varlık olduğunu bilir. Bunu ispatlamak bir delile muhtaç değildir.[438] Aklını kullanan bir kimse (*âkil*), fiile kasdettiğini ve onu irade ettiğini bilir. O, bu fiiller ile gerçekleşmesini istemediği fiilleri, bunun gibi kendi güdüleri ile başkalarınınki arasını da ayırt edebilir.[439] İnsan, iradenin varlığının tek başına bir şeyi tercih etmek için yeterli olmadığını da kavrar. Bunun delili, irade ettiğimiz her fiili ve başkalarının fiillerini yapamayışımızdır.[440] İrade, fiili gerekli kılsaydı, onun tüm fiiller ile ilgisi olduğundan, failin irade ettiği her işi yapması gerekirdi. İradenin, yöneldiği fiilden farklı olduğu düşünüldüğünde ve bunlar arasında nedensel bir ilişki bulunmadığında, iradenin davranışı öncelemesi de zorunlu olmaz. Böylece insanı bir işe sevk eden güdüler, aynı zamanda iradeye de sevk etmiş olur. Bunun sonucunda irade ve fiil eş zamanlı olarak meydana getirilir.[441] Çünkü insan, çeşitli durumlarda iradenin varlığını hissetmekte ancak fiil ortaya çıkmamaktadır. Meselâ bazen insan, başka birine ait davranışı yapmak istese de bunu başaramaz. Oysaki onun her iki hâlde de, fiili tercih etmesini sağlayan özelliği (*ṣıfat*) aynıdır. Bunun yerine fail, irade etmemesi mümkün olan bir hâlde fiili irade edebilir. Ancak bu iki hâlden birini seçmesi için bir *illet* gerekir ki bu da güdülerin varlığından başkası değildir. Kâdî,

---

437 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 263.
438 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6-2/8.
439 Hourani, *Islamic Rationalism*, 85.
440 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġni*, 6-2/84, 86.
441 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġni*, 6-2/89.

âlim olma konusunda da aynı şeyi söylediğini belirtir ve cahil olma ihtimali olan bir kimsenin âlim olması için bir illet gerektiğini vurgular.[442] Buna göre kişi, güdüler güçlendiğinde bir fiili irade edebilir ancak güdüler çatıştığında onu irade etmeyebilir.[443] Bununla birlikte iradenin irade edileni öncelemesi mümkündür.[444] İradenin, meydana gelen fiil üzerinde etkisi vardır ve aynı zamanda irade edilen de meydana getirilir. Bu şekilde, örneğin, konuşma emir ya da bilgi olur ve bizim ayakta durmamız giren kimseye saygı gösterme fiili olur.[445]

Sonuç olarak irade sıfatı fiil sürecinde bağımsız değildir, güdülerin iradeye etkisi ise faili harekete geçirmekten ibarettir. Bu sebeple, güdüler değiştiğinde ya da farklılaştığında fiile yönelik irade de ya değişir ya da farklılaşır.[446] Güdüler değiştiği takdirde fail aynı davranışı irade etmeyi sürdüremez; fiil değişir ancak irade güdüler tarafından belirlenmeye devam eder. Kâdî'ye göre bazı hâllerde irade devre dışı kalır ve fail doğrudan güdüler vasıtasıyla fiil yapabilir.[447] Burada o, otomatik yapılan motor hareketlere işaret etmektedir. Bu tür fiiller, organizmanın yaşaması için gereksinim duyulan; kalbin atması, elin titremesi, gözün seyirmesi türünden fiillerdir. Böylece Kâdî güdüleri sadece iradî fiiller üzerinde değil zorunlu fiiller üzerinde de etkili görmektedir. Her ikisi de temelde güdüler tarafından ve organizmanın ihtiyaçlarına bağlı olarak meydana getirilir. Ancak o, özellikle güdülerin iradî fiillerle olan ilişkisine dikkat çeker. İnsan iradeye tâbi olan fiilini yapmakta özgür iken diğerini yapma konusunda özgürlüğü ve sorumluluğu yoktur.

---

442 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/24-25.

443 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/8; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 84.

444 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni,* 6-2/90.

445 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni,* 6-2/91-93.

446 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 268.

447 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 385. Peters, fiilin meydana gelişinde güdülerin iradeyi devre dışı bırakmasının bir tür determinizme götürdüğünü söyler. Zira bu durumda fiiller insan tarafından seçilmek yerine bilgi (*nazar*) zan ve itikad tarafından belirlenmiştir. bk. Peters, *God's Created Speech,* 413.

3. Güdü ve İnsan Kudreti

Kâdî Abdülcebbâr fiilin gerçekleşmesinde güdülerin kudret ile ilişkisinin altını çizmektedir. Ona göre güdü ve irade, fiilin insana ait olduğunun delilini, kudret ise onun gerçekleşme sebebini oluşturur. Burada sebepten kasıt, kudretin, fiilin oluşumunu mümkün kılan temel etken (*musahhih*) olmasıdır.[448] Kudret, fiilin fiziksel zeminini, güdüler ve irade ise psikolojik alt yapısını oluşturur. Bu sebeple Kâdî, güdüleri fiilin nedeni olarak değil, fiilin fail ile bilgi bağını kuran bir delil olarak görür. Doğru olan, bu delilin bilgiyi ortaya çıkarmasıdır, sebep olması değil. Güdüler, fiilin nedensellik açısından fail ile irtibatını sağlayan güçlerdir. Onun birçok yerde yönelim (*kasd*) ve güdüler (*devâ'î*) doğrultusunda gerçekleşen fiilin insana aidiyetini vurgulamasının nedeni de budur.[449] Kâdî'ye göre kul, hem fiilin gerçekleştiği mahaldir, hem de ona tesir eden irade ve kudret sahibi canlıdır. Bu özellikler insanın fiilinden sorumlu tutulmasını, güdüler ise failin bu yolda hareketini sağlar. Bu sayede, bina yapma yönelim ve güdüsüyle işe başlayan kimsenin karşısına sonuçta bir kitap çıkmaz.[450]

İnsanın güç yetirdiği fiiller (*makdûrât*) ise kalbin fiilleri (*ef'âlü'l-ḳulûb*) ve azaların fiilleri (*ef'âlü'l-cevâriḥ*) olarak ikiye ayrılır. Kalbin fiilleri insanın duyuşsal ve bilişsel merkezi olan zihinde meydana gelen, azaların fiilleri ise organlar vasıtasıyla yerine getirilen fiillerdir. Buna göre, irade, kerâhet ve itikad türünden kalbin fiilleri, herhangi bir aracının delâleti olmaksızın doğrudan kudret mahallinde (beden) gerçekleşir. Farklı türden olan oluşlar (*ekvân*) ve doğal eğilimler (*i'timâdât*) ile aynı türden olan ses, birleşme (*te'lîf*), temas, elem ve lezzetler gibi azalara ait fiiller ise sebebe bağlı olarak gerçekleşir.[451] Müellifimize göre güdülerin kudret ile yapılan her iki türden fiil üzerinde de etkisi bulunur. Zira insan hem zihninde gerçekleşen hem de duyu or-

448 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 346-347.
449 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 340.
450 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasâr,* 208-215.
451 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 350.

ganları vasıtasıyla yaptığı fiillere güç yetirmeseydi bu davranışlar onun yönelimine (*kasd*) uygun olarak da gerçekleşmezdi. Bu sebeple fiilin oluşumunda, kudret ile güdüler aynı istikamette hareket eden etkenlerdir. Öyle ki Zeyd'in fiilleri Amr'ın kasdına, Amr'ın fiilleri de Zeyd'in kasdına göre gerçekleşmez.[452]

Kâdî Abdülcebbâr, güdü-kudret ilişkisinde *kötülük problemi*ne dayalı açıklamalar da yapar. Mu'tezile'nin fiili gerçek manada kula nispet etme nedenlerinden biri de onların kötü olan fiili (*kabîh*) Allah'tan nefyetmeleridir. Cebriyye'nin tüm fiilleri ayırt etmeksizin Allah'a nispet etmesi, iyilikler kadar kötülüklerin de O'na isnadını doğuracağından, Mu'tezile tarafından tevhid ve adalet ilkesine aykırı bulunmuştur. Kâdî, bu meseleyi de fiil teorisinde önem verdiği kasıd ve güdüler doğrultusunda ele alır. Ona göre kişinin kasıd ve güdüleri kötü fiillerin kula nispeti hususunda da belirleyicidir. Zira insan, kasıd ve güdülerine göre gerçekleşen fiillerden dolayı sorumlu tutulur ve kınanmayı hak eder. İnsan ve fiili arasındaki illiyet ve sorumluluk bağını koparak kötü fiilden dolayı onu kınamayı bıraktığımızda, asıl olarak onu yaptığı hiçbir şeyden dolayı kınamamız mümkün olmaz. Bu ise insanın sorumluluğunu (*teklîf*) tam olarak ortadan kaldıran bir hâl meydana getirir ki, adalet ilkesi açısından savunulacak tarafı yoktur. Bu husus, insan hakkında bizde mevcut olan zorunlu bilgilere göre de geçersizdir. Bu nedenle, kötü fiillerin ezelî olan Allah'tan değil insandan meydana geldiğine hükmetmek gerekir. Müellifimiz buna bağlı olarak, kötülüklerin cisimlerin tabiatından kaynaklandığı iddialarına da karşı çıkmaktadır.[453]

Kâdî Abdülcebbâr, tabiî fiil ile kasıd ve güdüler aracılığıyla gerçekleşen iradî fiili de kudret açısından birbirinden ayırt eder.[454] Çünkü mahallin tabiatı ile meydana gelen fiil, zorunlu olarak gerçekleşir; kasıd ve güdülere göre gerçekleşen fiil ise failin kudret vasfı ile çelişmeyeceğinden özgürce meydana gelir.

---

[452] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/16.
[453] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/17.
[454] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/25.

Fiilin mahallin tabiatı ile oluştuğu farzedildiğinde ise, bu hususta failin kasıd ve güdülere sahip olmasının bir etkisi olmaz.[455] Güdüleri tarafından fiile sevk edilen güç sahibinin, mahalde bulunan tabiat nedeniyle belirli bir yönde zorunlu olarak hareket etmesi de doğru olmaz. Kâdirin fiillerinden birinin bile bu şekilde meydana gelmesi mümkün değildir. Müellifimize göre bu konudaki temel ilke ise şudur: Güdüler güç sahibinin sadece kendi fiiline tesir eder; bu nedenle Zeyd'in güdüleri Amr'ın güdülerini etkilemez. Zeyd'in kasdı ve bilgisi, Amr'ın kasdını ve bilgisini etkilemediği gibi, Zeyd'in âcizliği de Amr'da varolan kudret vasfını gidermez. Kişinin kasıd ve güdüleri ancak kendi fiilleri üzerinde etkilidir. Bu nedenle Zeyd'in güdüleri ile davranışı birbirine uyumludur. Duyu organlarından meydana gelen fiillerin insana ait olmadığı, sadece iradenin ona ait olduğu kabul edilirse, güdülerin fiile tesir ettiği de iddia edilemez. Bunu söylemek, Zeyd'in güdülerinin Amr'ın iradesi ile yaptığı fiile tesir ettiğini iddia etmeye benzer. Kâdî'ye göre bu söz, daha önceden açıkladığı temel ilkelere (*usûl*) göre geçersizdir. Bu nedenle mahallin tabiatı ile failin güdüleri arasında bağlantı kuran kişinin iddiası da isabetli değildir. Çünkü organların fiillerinin tabiat ile meydana geldiği iddia edildiğinde, bunların kudret sahibi ya da bir başkası ile bağlantısını kurmak da mümkün değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, kudretle doğrudan yapılan fiilin özelliği, kişiyi eylemden alıkoyan bir güdü ortaya çıktığında oluşmamasıdır. Güdüler, fiil sürecinde kudretin devreye girmesine engel olarak fiili askıya alabilir. Ona göre güdülerin tesiri bakımından doğrudan yapılan (*mübâşir*) ve sebebe bağlı gerçekleşen fiil (*mütevellid*) birbirinden farklıdır. Çünkü sebebe bağlı fiil, sebep mevcut olduğunda zorunlu olarak gerçekleşir. Bu aşamada failin onu istemesinin ya da istememesinin bir önemi yoktur. Eğer failin güdülerinin doğrudan meydana gelen fiilde (*mübâşir*) olduğu gibi sebep aracılığıyla gerçekleşen

[455] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/26.

fiil üzerinde de etkisi olsaydı bu iki fiil arasındaki temel fark da ortadan kalkardı.[456]

Güdüler kişinin fiile yönelik kudretini ortaya çıkarır, ancak kudretin etkin hâle gelmesi güdüleri iptal etmez. Kudretin varlığı fiilin oluşumunu zorunlu da kılmaz, fiil her hâlükârda başlangıçta güdüler tarafından tetiklenen bir sürece bağlı gerçekleşir. Organizma bir yöne doğru güdülendiğinde, kudret devreye girerek insandaki potansiyelin belirli bir yönde kanalize edilmesini sağlar. Bunun gibi bazı hâllerde güdüler mevcut olsa da, kudret bulunmadığında fiil meydana gelmeyebilir. Bu noktada irade ve kudret vasıfları birbirinden farklıdır. Bazı fiiller irade olmadan doğrudan güdülerin etkisiyle gerçekleşebilir, ancak kudretin müdahalesi olmadan fiil var olamaz. Çünkü kudret doğrudan ya da dolaylı olarak meydana gelen, zorunlu ya da özgür iradeyle gerçekleşen tüm fiiller üzerinde etkili olan bir özelliktir. Nitekim kişinin âlim olmasının kâdir olması, kâdir olmasının da âlim olması üzerinde bir etkisi yoktur. İnsan, davranışı ile alakasını kurmak için onun olumsuz (*nefy*) ve olumlu (*isbât*) taraflarını gözetmek durumundadır. Buna göre fiil, failin şartlarına (*ahvâl*) uygun olarak gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Nefy ve isbât ile bağlantılı olan bir işi tek bir tanım ile tabir etmemiz gerekir. Biz fiili sadece kâdir olmak cihetiyle fail ile bağlantılı kılsak, fiilin sadece yapma yönü hâsıl olur. Fiili güdüler ile ilişkilendirdiğimizde ise durum farklıdır. Yani fiilin hem yapılma hem de yapılmama bakımından fail ile bağlantılı olması gerekir. Fail fiilini isterse yapar isterse de yapmayıp terk eder. Biz fiili sadece failin kudreti ile ilişkilendirdiğimizde ise bunlardan sadece fiilin meydana gelişini ispatlamış oluruz. Oysaki Kâdî'ye göre, fiili yapmayıp ondan vazgeçmek olan *terk* de bir fiildir. Bu nedenle fiilin yapılması ya da terki konusunda kudret vasfından daha kapsamlı ve etkili bir özelliğe dayanmak gerekir ki bu da güdülerdir. İspat cihetinden baktığımızda kâdir güdülerinden dolayı fiilini yapar, nefy cihetinden baktığımızda

[456] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/117-118.

da güdülerinden dolayı fiili yapmaz. Kâdî, failin kâdir olmasının isbât cihetinden sadece fiilin meydana gelmesi üzerinde etkili olduğunu, güdülerin ise fiilin hem meydana gelmesi hem de yok olması (*intifâ'*) üzerinde etkili olduğunu iddia eder.[457]

İnsanda güdülerin varlığı ispatlandığında, bu sayede onun bir şeyin ya da başka bir şeyin faili olması da mümkün hâle gelir. İnsan gerçekleşen ya da gerçekleşeceği varsayılan güdülerden dolayı bir fiile yönelir. Dolayısıyla, güdüler işlevsel olduğu için, uyuyan (*nâ'im*) ya da yanılan/dikkatsiz kimselerin (*sâhî*) fiillerinin de onlara ait olduğunu söylemek gerekir. Bu kabul edildiğinde ise kudretin, güdüler aracılığıyla fiiline (*makdûr*) zorunluluk yoluyla yaklaşmaması gerekir. Çünkü bu durum (*vücûb*), fiilin oluşum sürecinde güdülere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırır ve onun zorunlu olarak gerçekleşmesini sağlar.[458]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fiile güç yetiren bir kimsenin (*kâdir*) üç hâli bulunur ve bunların tümü üzerinde güdüler etkilidir. Buna göre kâdir fiilini bir güdüden dolayı "yapar", bir güdüden dolayı "yapmaz" ya da bir güdüden dolayı "terk eder". Burada fiilin yapılmaması ile terki arasındaki farkı da belirtmek gerekir. Buna göre failin bir fiili yapmaması, henüz başlangıç aşamasına gelmeden önce ondan vazgeçmesi demektir. Failin bir davranışı terk etmesi ise ilk anda olabileceği gibi fiilin ileriki aşamalarında da gerçekleşebilir. Kâdî'ye göre bu üç durum (yapma-yapmama-terk etme) fiilini bilen, ona kasteden ve onu diğer fiillerden ayırt eden kişi hakkında geçerlidir. Çünkü güdü ortadan kalktığında da fiil güç sahibinden meydana gelebilir. Bununla Kâdî, güdünün fiile giden süreci tetikleyerek başlattığını ve bu aşamadan sonra varlığının gerekmediğini ifade eder. Örneğin kişi açlık dürtüsüyle yemeğe başlar ancak yemek sırasında bu dürtü giderek kaybolur. Ona göre eğer güdü ortadan kalktığında fiil mümkün olmasaydı uyuyan (*nâ'im*) ya da

---

457 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 361; Duğaym, *Mevsû'atü muṣṭalaḥât,* 314-315.

458 Kâdî Abdülcebbâr, *el -Muḥîṭ bi't-teklîf,* 119; Duğaym, *Mevsû'atü muṣṭalaḥât,* 315.

yanılan (*sâhî*) bir kimseden de fiil meydana gelemezdi. Onun bu iki örneği bilinçli olarak seçtiği ortadadır. Çünkü her iki hâlde (uyku-yanılma) de failin bilincinin tam olduğundan bahsedilemez ancak bu hadiselerin meydana geldiği de yadsınamaz. Ancak güdü bu fiillerin her ikisinin de başlangıcında önemli bir etkendir. Çünkü kişi hem uykuyu hem de yanılarak yaptığı işi başlangıç düzeyinde güdülerine uygun olarak seçer. Ne şekilde meydana gelirse gelsin her fiilden önce mutlaka bir güdü bulunur. Böylece güç sahibi, kimsenin aklına gelmeyen fiilleri meydana getirebilir.[459]

Kâdî Abdülcebbâr kudret sıfatının davranışa olan etkisinin azalmaması için, fiil sürecinde güdüler-kudret dengesini belirlemeye çalışır. Zira davranışın sadece güdü ile bağlantılı olduğunu kabul etmek, fiilin kâdir ile olan bağlantısına zarar verir. Onun fiil tanımında da görüldüğü üzere, davranış temelde kudret vasfıyla irtibatlıdır. İnsan, fiil sürecine tesir eden güdü, bilgi, şehvet, irade, garaz vs. etkilerden belli durumlarda uzak kalabilir, ancak o, kudret vasfından hiçbir hâlde uzak olamaz.. İnsan, uyku, yanılma, zorlama vb. hâllerde bu saydığımız özelliklere sahip olmasa da kâdirdir. Bu sebeple güdülerin davranış üzerindeki etkisini iyi belirlemek gerekir. İnsan âlim olduğunda da fiiller üzerinde etkilidir ancak bu güdüler ile bağlantılı olmasını gerektirir. Kudret potansiyel bir hâldir, bilinçli ya da bilinçsiz tüm fiiller onunla ilgilidir. Ancak fiilin bilinçli bir eylem ifade etmesi, bir anlam ve değer taşıması için yukarıda zikredilen unsurların sürece dâhil olması şarttır. Güdü, kâdirin bir fiilidir ve biz bununla failin fiilini seçtiğini anlarız. Kudretin faili fiile sevk etmesi zorunlu olsaydı, güdü kâdiri bir fiile sevk ettiği takdirde, bu bizi, sonu olmayan bir şeye götürürdü. Oysaki sürece dâhil olan irade buna engel olur ve fail fiilini tercih ederek meydana getirir. Burada Kâdî, fiile sevk eden tek nedenin kudret olmadığını belirtir. Şayet güç fiili zorunlu kılsaydı bir *dâî*, kâdiri herhangi bir fiile yönelttiğinde,

[459] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/381.

bu insanı sonu olmayan bir sürece götürürdü. Oysa ki süreçte iradenin bulunması böylesine bir kısır döngü ya da zincirlemeye engel olmaktadır.[460]

Kâdî'ye göre güdüler sevk ettiği müddetçe kâdir fiilini yapmaya devam eder. İnsan, güç yetirdikleri içinden sadece güdülerin yönelttiği davranışı seçebilir. Bu, *ilcâ'* sebebiyle belirli bir fiile yöneltilen ve bu sebeple gücü dâhilinde olan diğer işlerden engellenen (*memnû'*) kimseye benzer. Fail, her ne kadar başka fiillere güç yetirebilse de sadece güdülerin taalluk ettiği fiilleri seçebilir. Müellifimize göre güdüler-fiil ilişkisindeki bu gereklilik, *ṭab'* görüşüne kapı açmamaktadır. Zira *ṭab'*değişmez, ancak güdüler değişebilir ve her seferinde faili başka bir fiili tercihe sevk edebilir.[461]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiil güdülerden dolayı değil, failin kudret vasfına sahip olmasından dolayı meydana gelir. Kudret, fiilin meydana gelmesinin temel unsurudur. Fiil, meydana gelmek için onu diğerlerinden ayıran bir özelliğe sahip olmalıdır. Kendilerinde fiile yönelik güdü olmadığı hâlde güç sahibi olmaları hasebiyle yanılan ve uyuyan kimseden fiil meydana gelmesi de böyledir. Fiil kudretle meydana gelir, güdü ise fiilin tercih edilmesini sağlar, ancak onun meydana gelişini zorunlu kılamaz. Şayet güdü, fiili zorunlu kılsaydı, bu durum kâdirin hakikati ile çelişirdi. Bu anlaşıldığında, güdünün fiili zorunlu kılmadığı, sadece tercih edilmesine ya da vazgeçilmesine vesile olduğu anlaşılır.[462] Kâdirin özelliği, fiili meydana getirmesi, güdü zuhur edince de davranışın zorunlu olmasıdır. Böylece onun hâli, bu durumda olmayan başkalarının hâlinden ayrılır. Ancak bu durum, fiilin kudrete olan ihtiyacını imkânsız kılmaz. Bu şekilde fail diğer zorunlu kılan işlerden –illetler ve diğerlerinden- ayrılır. Kudretin fiili zorunlu kıldığını söylemek faili ip-

---

460 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/381-382.

461 Kâdî, kişinin güdülerindeki bu farklılığın kanaat (*i'tiḳād*) değişimine benzetir. Ona göre insanda farklı itikadların varlığı kabul edildiğinde güdülerin de kabul edilmesi gerekir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/128.

462 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/188-189.

tal etmektir. Fiil kudretle gerçekleşir güdüler ise kudretin fiile delaletine tesir eder.[463]

Fahreddin er-Râzî ise Mu'tezile'nin fiil teorisinde güdülere verdiği yeri, fail-fiil ilişkisi bakımından mahzurlu bulmaktadır. Zira Kâdî, fiile yönelik güdüler güçlendiğinde ve ortamda onların tesirine engel olan bir durum yoksa, kâdirin bu fiili yapması gerektiğini söylemektedir.[464] Onun, fiilin güdüler olmadan meydana gelmeyeceğini vurgulaması, *özgür fail* ile *mecbur fail* arasındaki farkı da ortadan kaldırır. Çünkü fiilin bir güç sahibinden meydana gelmesi, övgü, yergi, mükâfat ve cezayı gerektirir; zorunlu bir failden meydana gelmesi ise böyle değildir. Bu durumda güç sahibinden meydana gelen fiilin imkânının güdüye bağlanması, vukûu caiz olan bir hadisenin zorunluya çevrilmesi gibi muhal bir duruma götürür. Râzî'ye göre, güdülerin varlığı kudretin fiile yönelik fonksiyonuna engel olur. Çünkü kudret, fiil ve terke eşit mesafededir, güdü ise bu eşitliğe engel olur. Fiile sevk eden bir güdü olduğunda ise terkin husûlü imkânsızdır.[465] Ona göre güdünün fiili zorunlu kıldığı durumlar böyledir; yoksa güdü kudret konumundadır. Fiil Allah'ın bizde yarattığı bir kudret ile gerçekleşse de makdûrun O'nun fiili olması zorunlu değildir, *devâ'î* konusu da böyledir. Şayet kudret filini zorunlu kıan mûcib bir şey olsaydı, onun nesnesi olan makdûrun da Allah tarafından yapılması gerekirdi ki bu Cebriye'nin (*mücbire*) gerekli gördüğü bir husus olmaktadır.[466]

4. Güdüler ve İnsan İhtiyacı

Kâdî'ye göre insanı iyi ya da kötü fiile sevk eden güdüler, davranışın temelinde yatan ihtiyaçlar ile doğrudan bağlantılıdır. İnsan faaliyeti, biyolojik yaşamın gereği olan çeşitli ihtiyaçların giderilmesine yöneliktir. İnsanla bağlantılı olan her türden hareket, daha başlangıç aşamasında güdülerle irtibatlı

[463] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 15/156.
[464] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/23.
[465] Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, 3/57-60.
[466] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 78.

olduğundan, ihtiyaç kavramından bahsetmek, güdülerin anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

Psikolojide ihtiyaç, "insanın gelişimi ve çevresine en iyi bir şekilde uyumu için gereken önemli şartların eksikliği" anlamında kullanılır. İhtiyaçların ve güdülerin biyolojik temelini anlamak için "hemeostatis" (denge) kavramını incelemek gerekir. Buna göre canlı varlıkların yaşayabilmesi için organizmada beden ısısı, oksijen, su ve kandaki şeker oranı gibi ögelerin belli sınırlar içinde tutulması gerekir. Organizmanın en elverişli yaşama şartlarının kendiliğinden devamını sağlayan doğal mekanizmaya "homeostatis" denir. Bu biyolojik mekanizma sonucu meydana gelen otomatik tepkiler, organizmada yaşamak için en uygun iç şartların belli sınırlar içinde kalmasını sağlamaktadır. Vücuttaki bu dengenin bozulması bir eksiklik bir ihtiyaç olarak duyulur ve bu durum organizmada bir sıkıntı hâli, bir iç gerginliği yaratır. İnsan kendisini rahatsız hisseder ve ihtiyacın özelliğine göre bedeninin bazı kısımlarında aşırı bir faaliyet meydana gelir. Homeostaik dengenin kurulması için ihtiyaçların giderilmesi gerekir ve birey bunu sağlayacak davranışlarda bulunma zorunluluğu duyar. İşte bu eksikliğin duyulmasına ihtiyaç, bu eksikliği gidermek için organizmada beliren güce dürtü (*drive*) organizmanın ihtiyacını gidermek için belli bir yönde faaliyet gösterme eğilimine de güdü (*motiv*) denmektedir.[467]

İnsanoğlunun yaşamını devam ettirmesi için gidermesi gereken ihtiyaçları, fizyolojik, biyolojik ve psikolojik kaynaklı olabileceği gibi toplumsal esasa bağlı olanlar da bulunabilir. Meselâ yemek yeme ve doğal arzu gibi güdüler, organizmanın fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir; aslandan kaçma güdüsü ise güvenlik ihtiyacı ile bağlantılıdır. İhtiyaç giderildiğinde güdünün işlevi de sona erer. Kâdî Abdülcebbâr'a göre her ne kadar ihtiyaçlar, fiile yönelik güdüleri harekete geçirse de, davranışın gerçekleşmesini garanti edemez. İhtiyaç davranışa

[467] Baymur, *Genel Psikoloji,* 64-65; ayrıca bk. Kemal Sayar-Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2008, s. 75-79.

giden sürecin başlamasını sağlar, ancak bu noktada güdülerin bir işi yapıp yapmaması failin bilinç durumuyla ilgilidir. Buna dair malumat veren bilgi, kanaat ve zan gibi unsurlar, güdülerin kendisi değil, onların yönünü belirleyen özelliklerdir.[468] Örneğin kişi yemek yeme ihtiyacı duyduğunda, açlık dürtüsü onu bu ihtiyacı gidermeye yönlendirir. Ancak fail, bilgisi doğrultusunda bu gereksinimi karşılayacak uygun ortamı bekler. Bu sebeple önündeki yemeğin zararlı olduğunu farkeden bir kimse onu yemekten kaçınır. İnsanın bilgi düzeylerindeki değişimlere bağlı olarak ihtiyaç-güdü-davranış sürecinde de bazı değişimler olabilir. Yemekte zehir olduğunu kesin olarak bilmeyen ancak bu yönde şüphesi olan kimse de, yemek isteğini kaybedecektir.[469]

Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın kötü bir fiil (*ḳabîḥ*) işlemeyeceğini ispat ederken de "ihtiyaç" konusuna değinir. İnsan bir fiili ancak ona ihtiyaç duyduğu için yapar, Allah Teâlâ'nın ise buna ihtiyacı yoktur.[470] Buna göre, bir fiilin kötülüğünü ve ondan müstağnî (*ġanî*) olduğunu bilen yüce Allah, hiçbir şekilde onu yapmayı irade etmez. Kâdî'ye göre bu delil, insan fiilleri konusunda önem verdiği güdülenme (*devâ'î*) ve kaçınma (*ṣavârif*) metodunun doğruluğuna da işaret eder. Gerçekte, güç sahibi bir kimseyi fiile sevk eden hâller, âlim olmak ya da bu konumda bulunmaktır. Bu sebeple ihtiyaçsızlık hâlinin (*ġınâ'*), davranışa sevk edici ya da ondan alıkoyucu bir etkisi yoktur. Bu durum aynı zamanda failin bilgisiyle de irtibatlıdır; zira fail gerçekte fiili yapmaya ihtiyaç duymasa da (*müstaġnî*), bu yönde kanaat getirdiğinde, onu yapmaya sevk olunur. Bunun gibi gerçekte iyi (*ḥasen*) görünen bir işte kötülük (*ḳubḥ*) bulunduğuna inandığında da, bazı yönlerden kendisini ondan alıkoyar. Bu sebeple insan davranışı söz konusu olduğunda, fiilin kötü olma konumu (*mecâl*) ve failin istiğnâsı, bilinç olmadan dikkate alınmaz. Gerçekte fiilin kötü ya da muhtaç olunan bir iş olmasından ziyade failin bu fiile bakışı (*i'tibâr*) önemlidir. Kâdî'ye göre failin kötü

468 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 8/45.
469 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 70.
470 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 260; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 302.

bir fiilden vazgeçmesi hususunda bu iki vasıftan (bilgi ve ihtiyaçsızlık) birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Bunlardan birinin fiile tesir ettiğini diğerinin ise sadece şart kılındığını söylemek ya da bunun tam tersini iddia etmek doğru olmaz. Yukarıda zikredilen özelliklere sahip olan bir kimse, kötü bir fiili seçemez. Bunun gibi kendine zarar verme ihtiyacı olmayan kimse de, bu tür bir eyleme götüren fiili seçemez. Ayrıca tek bir dirheme ihtiyaç duyan ve bu hususta doğru ve yanlış arasında muhayyer bırakılan kimse, yanlış olan davranışın kötülüğünü biliyorsa onu yapmayı hiçbir şekilde irade etmez.[471] Böylece Kâdî, davranış sürecinde bilgiyi etkin bir özellik hâline getirerek insanın ahlâkî yapısının altını çizmektedir.

Fâili fiile güdüleyen ihtiyacın her zaman olumlu bir fiil olması gerekmez. İnsan kötülüğü kötü olduğu için değil ona ihtiyaç duyduğu için seçer; doğruyu ise sadece doğru olduğu için seçer ve bu hususta herhangi bir ihtiyaç motivine ihtiyaç duymaz.[472] Nitekim ihtiyaç, failin menfaatine gördüğü bir hususdur. Kâdî, kötülükten alıkoyan güdüleri tartışırken kendi kötülük izahını tekrarlamaz. Onun burada kalkıştığı başka bir şeydir ki, o da, kötülüğe ihtiyaç duymadığımızı bilmemiz ya da buna inanmamızdır. Böylece o kendinden önce gelen mezhep önderlerinin doktrinini revize eder. Bu da bir kimse bilse de ihtiyaç duymaksızın kötü bir fiili seçemeyeceğidir. O, bunun çok da etkili olmadığını söyler, gerçekte kötülüğe muhtaç olmamak, şayet fail bu gerçeği bilmiyor ya da buna inanmıyorsa kötü fiillerden kendini alıkoymaz.[473]

Kâdî'ye göre, failin hâllerinden biri olan ihtiyaç, fiilin temel gerekçelerinden birini oluşturur. Fail bildiği ve muhtaç olduğu işi yaparken, bilmediği ve ihtiyaç duymadığı işten uzak durur. Bu sebeple o, "Fiilin kötülüğünü bilen ve ona muhtaç olmayan kimsenin, kötü fiili seçmesi mümkündür" sözü ile "Fiili yapmamaya zorlanan (*mülce'*) kimseden fiil meydana gelebilir" sözü-

471 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 254-255; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 303.
472 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/178-179; 217-18.
473 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/193-194.

nü, aynı ölçüde hatalı bulur. Ona göre böyle bir fiilin yapıldığını düşünmek –dış dünyada (şâhid) bunun aksine işler olsa da– yapacağı işlerin iyilik ve kötülüğünü, bu fiile ihtiyaç duyup duymadığını ayırt edemeyen bir kimseden fiil meydana gelmesini kabul etmek gibidir.[474]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, kişi fiilin kötülüğünü biliyorsa ve onu yapmaya muhtaç değilse, güdü bu fiile sevk etmez. Çünkü güdü, fiilin değil failin sahip olduğu bir hâldir. Dolayısıyla fail, bir fiilin kötülüğünü bildiğinde ve onu yapmaya muhtaç değilse, onu seçmez. Kâdî bu hususta "Bir şeyden müstağni olan kişi, acı veren kötü bir fiili yapmayı tercih etmez" diyen hocalarının yolundan ayrıldığını belirtir. Çünkü ona göre, fail her ne kadar müstağni olsa ve muhtaç olduğuna inandığı fiilin çirkinliğini bilse de onu yapabilir. Bunun gibi fail gerçekte bir şeye ihtiyaç duysa da ona muhtaç olmadığına inandığında bu işi yapmaz. Bu durumda ihtiyacın gerçekliğinden çok, failin buna yüklediği anlam, güdünün yönünü tayin eder. Bazı durumlarda insanlar ihtiyaç duymadıkları işleri yapmakta, muhtaç oldukları işleri ise ihmal edebilmektedir. Bu husus failden faile, hâlden hâle değişebilmektedir. Aradaki bu farkın doğrudan sebebi ise failin bilinç durumu, onun dış dünyadaki hadiselere yüklediği anlamdır. Çünkü bir fiile sevk eden güdü, failin bilen, kanaat eden ve zanneden olmasıyla alakalıdır. Fail, fiilin kötülüğünü bildiği hâlde kendini ona sevk edebilir, bunun gibi müstağni olduğu ve bu hâl fiili yapmasına zıt olduğu hâlde de fiilini yapabilir. Fail fiilin kötülüğünü bildiğinde ve bunu bilmesinin onu fiile sevk etmesi mümkün olmadığında, –aksine zıddı olan iyiliğe sevk ettiğinde– ondan müstağni olduğunu bilse, ihtiyacın onu fiile sevk etmesi mümkündür. Ancak ondaki *gına* buna zıddır. Bu hâlde o bir fiili yapmamaya zorlanmıştır ve bu fiili yapmayı hiçbir şekilde irade edemez. Kâdî'ye göre bu durum, kendini öldürmesinde zarar olduğunu bilen kimsenin bu fiili hiçbir şekilde yapmamasına benzer.[475]

---

474 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/185-186.

475 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/187-188.

Kâdî'ye göre fiilin *ihtiyaç* ve *bilgi* doğrultusunda yapılıp yapılmaması, akıllı ile deliyi (*mecnûn*) birbirinden ayıran farktır. Akıllı, ihtiyaç duymadığı ya da kötü olduğunu bildiği için bir işi yapmaz. Deli ise her hâlükârda bu fiili yapabilir. Doğruluğun yalancılığa tercih edilmesinde de aynı şey geçerlidir. Yalanın kötü olduğunu bilen ve buna ihtiyaç duymayan bir kimse bu davranıştan uzaklaşır. Bunun gibi bir kimsenin özü itibarıyla çirkin olan bir şeyi seçmemesinin ve delilerin yaptığı gibi kamışa binerek sokaklarda koşmayı, kemikleri boynuna asmayı tercih etmemesinin nedeni de budur. Akıllı bir kimse tüm bu davranışların kötü olduğunu ve bunları yapmaya gereksinim duymadığını bilir. Çünkü o, failine hemen zarar veren bir durumda zararlıyı faydalı olan bir şeyden ayırt edebilir. Kâdî'ye göre sadece fâilin bu özelliklere sahip olduğu bilinse, onun fiili irade etmeyeceği de bilinir. Bunlar bilinmediğinde ise kişinin kötü bir fiili irade edeceği de bilinemez.[476]

Kâdî Abdülcebbâr, her bilgisi olanın fiil üzerinde etkili (illet) kılınmasının da mümkün olmadığı görüşündedir. Bu sebeple ilcânın ya da fiilde bulunan övgü, mükâfat vb. faydaların kişiyi fiile sevk etmesi ya da fiilde bulunan kınama ve ceza gibi hususların onu fiilden alıkoymasının yanlış olduğunu söyler. Böylece failin fiilini yapmasının ya da yapmamasının bilgi ve ihtiyaç ile bağlantılı olduğu ortaya çıkar. Kişinin zorunlu olarak doğru fiili seçtiğini söylemek yanlıştır. Çünkü zorlanma (*ilcâ'*) iki şekilde sabit olur; ilki engellenme (*men'*) ikincisi ise menfaat ve zarar. Yukarıdaki durumda engelleme yoktur, çünkü o yalana kalkıştığında bundan men olunacağını bilmemektedir. Bu durumda fayda ve zarar da yoktur. Çünkü kişi bir şeyde fayda olduğu için doğruyu yapmaya zorlansa aynı nedenle yalana da zorlanmış olur. Bu iki işin herhangi bir özellikte ittifak etmesi ve sonra kişinin bunlardan sadece birine zorlanması caiz değildir. Bu durumda biz yırtıcı hayvandan kaçmaya zorlanan kimsenin önünde iki yol olduğunu biliriz. O bu iki yolun her birinden kaçmaya

[476] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭt bi't-teklîf,* 256.

zorlanmıştır. Doğru bir fiili yapmaya zorlandığındaki durum da budur; yanlışı yapmamaya zorlandığında da aynı şekilde doğruyu yapmamaya zorlanmış olması gerekir. Çünkü bunlar ihtiyaç duymama (*ġınâ'*) ve kötülük (*kubh*) dışında eşittirler. Sonra, kötülükten vazgeçmesi üzerine medhe müstehak olması caizdir. Şayet ilca nedeniyle yalanı seçmiyor olsaydı, bu konuda medh de olmazdı. Kötülüğünden dolayı bir fiilden vazgeçen kimsenin medhe müstehak olduğu ise malumdur. İlcâ *dâ'î*siyle birlikte diğer *dâ'î*lerin hiçbir rolü yoktur. Doğru fiile sevk eden *dâ'î*nin fayda olması da caiz değildir. Çünkü eğer bu fayda hazır bir fayda olsa bu hususta doğru ile yanlış eşit olur. Şayet onun işaret ettiği medh ve sevap olursa, doğruluk da mübah ya da ona benzer sayılan bir husus olur ve onunla sevap ya da medhe müstehak olunmaz. Kişi bu durumda, aklına gelmeyen ya da dikkatini veremeyen bir kişi olur.[477]

Müellifimize göre ancak canlı bir kişinin muhtaç olduğu söylenebilir. Zira fayda ve zarar ancak böyle bir kişi hakkında mümkündür. Bu ikisi, bir şeyi idrak eden, arzulayan ya da uzaklaşan kimse için ancak söz konusu olabilir. Şehvet ve idrak canlı kimse hakkında geçerli olduğunda, ihtiyaç da ancak onun hakkında söz konusu olur. Bir şey var olmak için bir başkasına, meydana getirilmek için failine, hükmün husûlü için illete, hudûs için sebebe ihtiyaç duyar. İhtiyaç duymamak (*ġınâ'*) ise ancak muhtaç olmayan bir canlı ile irtibatlıdır. Bu sebeple canlı bir varlık (*ḥayy*) bu iki sıfattan yoksun olmaz; o ya muhtaç ya da müstağni konumunda bulunur. Bir sıfatla nitelenen her varlık mutlaka bunlardan biriyle de sıfatlanır. Bunun için canlı olmayanın ğınâ ve hacet ile nitelenmesi mümkün değildir. Hâcet, muhtaç ile bağlantılı olduğunda, canlı kişi de muhtaç olur. Onun bir şeyi bilirken diğerinden cahil olmasının mümkün olması buna benzer. Bu sebeple canlı kimsenin koku idrakine muhtaç olması ve yemekten müstağni olması mümkündür. Aynı şeyi melekler hakkında söylemek de mümkündür. Bir kim-

477 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 257.

se çıkıp da Allah Teâlâ'nın muhtaç olması imkânsız olduğu için "O ganîdir" diyemez. Bunun gibi arazların ve canlı olmayanların da bununla vasfedilmesi doğru olmaz. Zira muhtaçlıkla nitelenmesi mümkün olan her canlı bu şekilde vasıflanabilir. İnsan, bu sebeple ganî olarak vasıflanırsa Allah da bununla vasıflanır. Bir şeye muhtaç olmayan insan *ganî* olarak isimlenir ve onun hay ve muhtaç olmadığı da bilinir. Bu sebeple ölü, ganî olamaz. Allah Teâlâ'nın canlı olmakla birlikte her şeyden müstağni olduğu bilinirse, O'nun ganî olmakla vasıflandığı da bilinir. O'nun muhtaç olması imkânsız olunca, zâtında olan bir özellikten dolayı müstağni olduğu da bilinir. İnsanın gına ve muhtaçlığı ise şehvet ve nefretin mümkün olması sebebiyledir. Bunların *kadîm* için imkânsız olunca, O ganî olmalıdır. Muhtaç, menfaati ve ona tâbi olan sevinci celbetmek bunun gibi zararı ve buna tâbi olan gamı da defetme ihtiyacı içindedir. Bu bu hususa dâhil olmayan bir konuda o muhtaç olmakla vasıflanamaz. Bu sebeple insan hem aletlere hem de bilgi, itikad, idrak ve duyulara muhtaç olmakla nitelenebilir. Böylece sevap olan bir fiil taat ile celbedilebilir.[478]

B. Güdülerin Davranışa Etkisi

Bu kısımda güdülerin insan davranışına olan etkisi, dolaylı fiiller, failin yapmak zorunda kaldığı eylemler, insan doğasından kaynaklanan tabii fiiller ve ilâhî fiil bağlamında ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Güdülerin Dolaylı Fiillere Etkisi

Mu'tezile'nin insan sorumluluğunu izah için kullandıkları önemli kavramlardan biri de, kudret mahallini aşan fiillerin fail ile irtibatını açıklamak için geliştirdikleri *tevlîd teorisi*dir. Daha önce Kâdî Abdülcebbâr'ın fiilleri, güç sahibi ile irtibatı bakımından, fail tarafından doğrudan başlatılarak gerçekleşen (*mübâşir/mübtede'*) ve bir sebebe bağlı olarak meydana gelen fi-

[478] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/8-11.

iller (*mütevellid*) şeklinde ikiye ayırdığı söylenmişti. Buna göre doğrudan gerçekleşen fiiller, failin kudret mahallinde, sebebe bağlı olanlar ise kudret mahalli dışında meydana gelir. Örneğin bilgi, irade, pişmanlık ve temenn gibi *kalbin fiilleri* kudret mahallini aşamazlar; doğal eğilim, hareket vb. fiiller ise kudret mahallini aşıp dış dünyada tesir meydana getirebilirler. Kâdî'ye göre güdüler de kalbin fiilleri ve kudret mahallinde doğrudan gerçekleşen fiiller kategorisinde olmakla birlikte, onların harekete geçirdiği fiil mekanizması sebebe bağlı olarak başkalarında fiil meydana getirebilir:

> Bu cümle doğru olduğuna göre bizim şartlarımıza (*aḥvâl*) uygun olarak gerçekleşen her fiil bize aittir. İster bu, zanlar, itikadlar ve ilimler ile bağlantılı olan güdüler konusunda olsun, isterse de güdülerden farklı bulunsun. Çünkü güdüler tarafından sevk edilen fiillerde, her iki hâlde de metot aynıdır. Güdüler, daha önce de takdim ettiğimiz üzere, bizden başkasının şartlarına göre vaki olur. Bizim doğrudan fiillerin muhdisi olmamız, bu metot ortada olduğu müddetçe, aynı şekilde mütevellid fiillerin de muhdisi olmamıza delâlet eder. Bize ait olduğu görülen yazma ve bina yapmak gibi mütevellid fiillerin de *kasd* ve *devâ'i*mize uygun oldukları için bize ait olduklarını ispatlayabiliriz. Mütevellid konusunda durum şüpheli ise onların bizim yaptığımız sebeplere göre meydana gelmesini delil olarak sunabiliriz. Şayet onların meydana gelmesi bizim tarafımızdan olmasa idi, tıpkı bir başkasının yaptığı fiilin bağlı olmadığı gibi bunlar da azlık veya çokluk açısından bizim yaptığımız/meydana getirdiğimiz sebep [teşkil eden fiiller]e bağlı olmazdı.[479]

Görüldüğü üzere Kâdî'ye göre, bizim şartlarımıza (*aḥvâl*)[480] göre gerçekleşen her fiil bize aittir. İster bu hâller ilim, itikad ve

---

[479] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 79.

[480] *Ḥâl*/*aḥvâl* kavramı Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm anlayısında, Allah, insan, toplum, haber ve bilgi için de kullanılır. Buna göre *ḥâl*; bir şeyin kendinde durumunu, özünü, doğasını ve koşullarını ifade eden nesnel bir delâlet sağlamaktadır. bk. Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlaki Savunusu,* 307.

zanla bağlantılı olan güdüler babından olsun isterse de farklı bir konuda bulunsun, bu ilke değişmez. Bilakis güdünün sevk ettiği fiiller de aynı metotla gerçekleşir. Bu güdüler bizden başkasının şartlarına göre de gerçekleşebilir. Aynı zamanda bu, doğrudan/dolaysız biçimde faili olduğumuz (*mübtede'*) fiiller gibi sebebe bağlı (*mütevellid*) fiilleri de yaptığımıza delâlet eder. Mütevellid fiillerden çoğu da bize aittir zira onların da –kitabet ve bina vb.– bizim kasd ve *devâ'î*mize göre gerçekleştiğine istidlâl ederiz. Mütevellid fiiller bu hususta mübâşir fiillere benzer, onlar da bizim yaptığımız sebeplere göre gerçekleşir. Eğer bizden meydana gelmeselerdi azlık ve çoklukta bizim yaptığımız sebeplere göre meydana gelmezlerdi. Bu durumda bir başkasının fiiline etkili olamadığımız gibi mütevellidt üzerinde de etkili olamazdık.[481]

Kâdî Abdülcebbâr güdülerin dolaylı fiillerle olan ilişkisine *el-Muġnî*'nin nedensellik (*tevlîd*) başlığını taşıyan IX. cildinde geniş yer verir. Buna göre insanın kasıd ve güdülerine uygun olarak gerçekleşen, o istemediğinde de meydana gelmeyen fiil, zorunlu olarak insana aittir.[482] İnsan bu durumu hem iç hem de dış gözlem yoluyla bilir. Güdüler hareketler, doğal eğilimler (*i'timadât*), bileşimler (*te'lîfât*), acılar, sesler vb. gibi, failden dolaylı olarak ve sebep vasıtasıyla meydana gelen fiiller üzerinde de etkilidir. O, fail ve davranışı arasındaki ilişkiyi en sıhhatli biçimde kurmak için, sürece tesir eden bilgi, kudret, irade vb. tüm unsurları titizlikle inceler. Böylece amacı, iradî olan ile olmayan, zorunlu olan ile tercih edilen, kudret sahası içinde gerçekleşen ile bunu aşan hareketleri tespit etmektir. Bu araştırma onun vereceği hükmün sadece önermelerini oluşturur, hedef ise her zaman olduğu gibi, failin özgürlük ve sorumluluğunu ispatlamaktır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, güdülerin insanın kudret mahallinde gerçekleşen fiiller üzerinde etkili olduğu açıktır. Zira

481 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 79.
482 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/15, 82.

kudretin özelliği, onunla bir mahalde doğrudan fiil yapılabilmesidir. Bu durumda güdüler, vücudun belli bir parçasında meydana gelen hareketlere tesir eder. Onlar, failin kendi üzerinde gerçekleşen fiillerde olduğu gibi, ondan uzakta vuku bulan ve ancak başlangıçta fail tarafından hareket ettirilen cisimler üzerinde de etkili olabilir.[483] Güdüler irade ve isteksizlik (*kerâhet*) gibi kudret mahallinde bulunan fiilleri etkilediği gibi yazma, dokuma, bina yapma (*inşâ*) vb. kudret mahallini aşan fiillerde de etkilidir. Bu husus, dolaylı fiillerin de faile ait olduğunun göstergesidir.

Müellif, kasıd ve güdülerin sadece doğrudan fiillere etki edeceğini iddia etmenin yanlışlığını da çeşitli delillerle ortaya koymaya çalışır. Çünkü doğrudan gerçekleşen fiilin faile ait olduğunu bilmemizi sağlayan husus, onun fail tarafından başlatılmak suretiyle yapılması değil, failin yönelimine (*kasd*) uygun biçimde gerçekleşmesidir. Zira renk, hastalık ve sağlık gibi fiilleri görünürde bizim başlatmamız, bize ait olduklarını ispatlamaz. Çünkü başka biri de bizden kaynaklanan sebeplere bağlı olarak fiil yapabilir. Meselâ bir kimse başkasının yaptığı fiilden dolayı rahatsızlanabilir. Bu durumda her ne kadar fail, sadece fiile zemin (*mahal*) oluştursa da, kasdı ve bilgisi doğrultusunda bundan sorumlu tutulabilir. Failin kasdına uygun olarak gerçekleşen mübâşir fiil ise bunlardan farklıdır. Aynı metot, dolaylı fiillere uygulandığı takdirde, bu fiillerin de faile ait olması gerekir.

Bununla birlikte sebep aracılığıyla gerçekleşen mütevellid fiil, meydana geliş keyfiyeti bakımından kişinin kendi üzerinde doğrudan yaptığı fiilden farklıdır. Ancak bu, her iki tür fiilin de tek bir güç sahibi (*kâdir*) tarafından meydana getirilmesine engel değildir. Her ne kadar failin doğrudan yaptığı fiilin hükmü, meydana gelme konusunda mütevellid fiilden farklı olsa da, failin bu iki fiili bilme yöntemi aynıdır. Mübâşir fiil ile mütevellid fiil, faile ait olduklarının bilinmesini sağlayan şey (*ḳudret*) konusunda ortaktırlar. Bunun gibi mübâşir fiil, fâilin güdülerine

[483] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/29.

göre gerçekleştiği için, failin fiilidir ve onun tarafından meydana getirilir. Mübâşir fiil hakkında zorunlu olan bu durum, faili fiile sevk eden güdülere göre gerçekleşen mütevellid hakkında da zorunludur. Bu nedenle mütevellid fiil de faile aittir ve onun tarafından meydana getirilir. İki failden tek bir fiilin meydana gelmesi doğru olmadığına göre, mütevellid fiilin bir başkasına değil faile ait olması zorunludur.[484]

Kâdî, sebep aracılığıyla meydana getirilen davranışın, failin güdülerine göre değil de tevlîdin sebebine uygun olarak gerçekleştiğini, bu nedenle de faile ait olması gerekmediğini iddia edenlere de karşı çıkmaktadır. Bu kimseler itirazlarını temellendirmek için "idrak" örneğini vermektedirler. Zira Mu'tezile'ye göre idrak edilenin (*müdrek*) bilgisi, bizim hâlimizden değil, gözümüzün sıhhatinden kaynaklandığında, onun bize ait bir fiil olması da gerekmez.[485] Bu kişiler, Amr'ın gelişiyle Zeyd'de oluşan bilginin de böyle olduğunu iddia ederler. Bu durum da hâsıl olan bilgi de, Amr'ın hâline göre değil, Zeyd'in idrakine göre gerçekleşir. Burada idrakin, gelen kişinin (Amr) fiili olması da zorunlu değildir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Mu'tezile usulünden hareketle ortaya konmaya çalışılan bu itiraz doğru değildir. Mütevellidin sebebe göre meydana gelmesi, onu, failin güdülerine göre gerçekleşme konumundan çıkarmadıkça, davranışın insana delâleti hususunda da sorun oluşturmaz. Fiilin güdülere göre gerçekleşmesi, aynı fiilin failin kasdına göre gerçekleşmesine engel olmaz. Bunun gibi davranışın failin kasdına uygun olarak gerçekleşmesi de, tek başına davranışın faile ait olduğunu ispatlamaz. Ayrıca sebep aracılığıyla meydana getirilen bir davranış, failin güdüleri tarafından sebebin tevlîd etmediği biçimde meydana getirildiğinde de onun sebebin güdüleri doğrultusunda meydana geldiği inkâr edilmez. Yani sebep müsebbebi

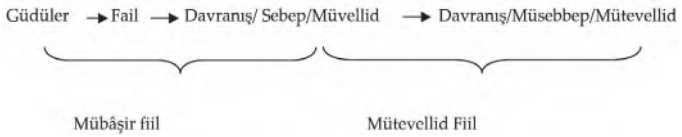
---

484 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/37.

485 Mu'tezile ekolü idrakin meydana geliş şekli üzerinde farklı görüşler ortaya atmıştır. Ebû Hâşim idrakin bilgiyi zorunlu kıldığını söylerken Kâdî bilginin idrak vasıtasıyla oluştuğunu ancak bunun zorunlu olmadığını söyler. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/60.

nasıl tevlîd ederse güdüler de müsebbebi aynı biçimde tevlîd eder. Bu bakımdan sebebin tevlîdi ile güdülerin tevlîdi arasında herhangi bir fark yoktur. Güdüler faili sebep aracılığıyla fiile sevk ederek sonuç (*müsebbeb*) üzerinde etkili olurlar.[486]

Müellifimize göre, davranışın meydana gelmesi için güdüler ile failin kudreti arasında da bir uyum olmalıdır. Faili davranışa sürükleyen güdüler, kişinin kudretinin tersi istikamette bulunan bir davranışı gerçekleştiremez. İnsan, gücü olmayan bir fiile güdülense ve kapasite eksikliğinden dolayı onu yapamasa, bu durum mübâşir fiilin faile nispetine de engel olmaz. Meselâ adamın birinde yüz elli kiloyu kaldıracak güç olmadığı hâlde buna yönelik güçlü bir motivasyon bulunabilir. Bu durumda o, yüz elli kiloyu kaldırmak için kendini zorlar ancak sonuç alamaz. İnsan her zaman güdülendiği fiili gerçekleştirecek kudrete sahip olamayabilir. Kâdî, aynı delilin *mütevellid fiiller* konusunda da geçerli olduğunu söyler. Mütevellid fiil belirli bir mahalde vee şartlara göre gerçekleşir, mahal onu yüklenebildiği sürece bu fiil meydana gelir. Bu durum, fiilin güdülere uygun olarak gerçekleşmesine engel değildir. Çünkü fiil aynı yöntemle failine aittir.[487] Güdüler aracılığıyla gerçekleşen doğrudan fiil, faile ait olduğu gibi, güdülerin sevk ettiği fiilden bir sebep aracılığıyla meydana gelen fiil de ona aittir. Bu durumu basit bir şemayla şöylece göstermek mümkündür:



Kâdî'ye göre, idrak edilen varlıklara (*müdrekât*) ait bilginin tevlîd ile oluşması doğru değildir. Çünkü belirli bir davranışın idrak edilenlerin sebebi olduğunu söylemek mümkün değildir.

[486] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/38.
[487] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/38.

Zira *idrak* ancak doğrudan meydana gelen bir fiildir, başka bir fiilden sebep aracılığıyla oluşamaz. Burada kendisine işaret edilen fiilin gerçekleşmesi için, idrak edilenin bilgisinin meydana gelmesi gerekir. Ancak bahsi geçen olayda bilgi henüz meydana gelmemiştir. Bir kimsenin gelişinin başka birinde bilgi oluşturması da böyledir. Sebebe bağlı gerçekleşen fiilin, faile aidiyetinin reddi, mübâşir fiilin de reddini gerektirir. Bu da bizi zorunlu olarak temelde bütün fiilleri reddetmeye kadar götürür.[488]

Kâdî Abdülcebbâr, mütevellid fiilin sorumluluk açısından faile ait olduğunu, *terk fiili* üzerinden de izaha çalışır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bir fiilin failine aidiyetinin şartı, fiilin onun kasıd ve güdülerine göre gerçekleşmesi ve failin bu fiili yapma ve yapmama özgürlüğünün bulunmasıdır. Kâdî'ye göre doğrudan gerçekleşen fiiller hakkında geçerli olan bu ilke, mütevellid fiiller için de geçerlidir. Ona göre bir şeye güç yetirenin (*kâdir*) özelliği, bazı durumlarda fiilini yapmama özgürlüğünün bulunmasıdır. Failin yapmadığı bir fiili terk etmesi de mümkün değildir. Çünkü kişinin fiilini terk edebilmesi için öncelikle o fiili yapmaya başlaması gerekir.[489] Güdüler, kudret ve terk arasında ilişki kurulduğunda, aynı şeylerin mütevellid fiillerde de gerçekleştiğine hükmetmek gerekir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, mütevellid fiillerin faile ait olduğunu gösteren diğer bir husus, bu türden hareketlerin failin kudretine göre gerçekleştiğini bilmemizdir. Bu sebeple, bazı durumlarda ortak (*müşterek*) bir iradeye sahip olan kişiler, kudretlerinden dolayı farklılaşırlar. Ağır bir yükü taşımak insana ait bir fiil olmasaydı bu fiil insanın kudretine göre meydana gelemezdi. Bu durumda, cisimlerin diğer hareketleri de insanın kudretine göre gerçekleşmezdi. Fiil, failin kudretine göre oluşur ve bu davranış üzerinde kudret doğrudan etkilidir. Bir kimsenin, sağ eliyle taşımakta zorlandığı ağır bir yükü sol elinden yardım alarak taşıyabilmesi bunu açıklar. Böylece iki elden

488 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/39.
489 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/39.

birinin tek başına güç yetiremediği bir iş, her ikisinin kudretlerinin birleşimi sayesinde yapılabilir. Bu husus, fiilin insanın potansiyel hâlde olan kudretinden çok, aktif hâldeki kudretine göre gerçekleştiğini izah eder.

Kâdî Abdülcebbâr bu durumu izah için başka bir örnek daha verir: Buna göre, bir yükü güçlükle taşıyan bir kişi, gücünü artırdığı takdirde onu rahatlıkla taşıyabilir. Eğer fiilin gerçekleşmesinde kudretin doğrudan etkisi olmasaydı fail bunu başaramazdı. Bunun gibi, gücü arttığında ağır bir cismi hareket ettiremeyen kimse, bazen gücü azaldığı hâlde bunu yapabilir.[490] O, ağır bir cismi tek elle taşıyabilirken, aynı işi iki elini kullanarak yaparken zorlanabilir. Bu nedenle Kâdî'ye göre fiil, mahalden çok fail ile bağlantılı olmalıdır. Çünkü fiilin meydana gelmesi mahaldeki değişikliklere göre değil, failin kudretindeki değişikliklere göre farklılaşır.[491] Doğrudan gerçekleşen fiillerde geçerli olan bu husus, dolaylı fiillerde de geçerlidir.

Bununla birlikte müellifimize göre mütevellid fiil ile mübâşirde olduğu gibi istidlâl etmek doğru değildir. Çünkü mütevellid fiil hakkındaki bilgimiz, mübâşir fiilden sonra meydana gelir. Ancak uyuyan kişinin (*nâ'im*) fiilinde olduğu gibi, mübâşir fiiller içinde doğrudan faile ait olduğuna dair istidlâlde bulunulan fiiller de vardır. Zaman açısından mübâşirden sonra gelen mütevellid fiilin vukuu önceden bilindiğinde ve mübâşir fiil faile delâlet ettiğinde, mütevellid fiil de delâlet eder. Ancak bu delâletin önceden bilinmesi mümkün değildir. Mütevellid fiil hakkında ise bu mümkündür. Bu durumda mübâşir fiil ile değil mütevellid fiil ile istidlâl etmek daha uygundur. Böylece Kâdî,

---

490 Burada Kâdî, fiil ile failin kudreti arasında bir uygunluğun olduğunu göstermek istemektedir. Buna göre insanın kapasitesi ile yetenekleri arasında bir ilişki vardır. Kişi bir alet kullanarak ve daha az güç sarfederek önceden güçlüyken yapamadığı bir fiili yapabilir. Bunun gibi gücünün zirvede olduğu gençlik döneminde bir işi yapamayan bir kimse, daha ileri bir yaşta çeşitli tekniklerle ve mevcut gücünü daha etkili kullanarak başarabilir. Güç, fiilin önemli bir şartını oluştursa da, neticenin oluşumu diğer etkenlerin bu sürece katılımına bağlıdır.

491 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/40.

sebebe bağlı fiil ile doğrudan gerçekleşen fiil arasındaki farkı, zihnimizde bu fiillere yönelik oluşan bilgiye göre açıklamaktadır. Buna göre, bir kimsenin kâdir olduğuna ve kudret özelliği bulunduğuna dair bizde mevcut bilgi, mübâşir fiilin faile ait olduğu bilgisinden sonradır. İnsan bir işi doğrudan (*mübâşereten*) yapar ve ardından biz onun kâdir olduğunu anlarız. Bu iki bilgi zihinde birbirini takip ettiği için mütevellid olarak meydana gelenin, mübâşir fiil olarak meydana gelmesi doğru olmaz. Böylece bu iki fiil, birbirinden farklılaşmış olur.[492]

Kâdî Abdülcebbâr, mütevellid fiilin faile aidiyetinin önündeki tüm engelleri ortadan kaldırır. Buna göre insanların, ikna ederek ya da mecbur bırakarak birbirlerinin fiillerini etkilemeleri de fiilin failin kasdına uygun olarak gerçekleşmesine engel olmaz. O, bazı fiillerde mümkün olan bu hükmün, genele teşmil edilmesini de doğru bulmaz. Failin meydana getirmek için özgürlük (*tahliye*) ve bilgiye muhtaç olduğu fiillerde bu durum söz konusudur.[493]

2. Güdülerin Baskın Oluşu ve *İlcâ'*

Kâdî Abdülcebbâr güdülerden bahsettiği yerlerde *ilcâ'* kavramına da yer verir. *İlcâ'* lügatte "himaye altına sokma, bir işlemi yapmak zorunda kalma" gibi anlamlara gelir. İlcâ altında olan kimseye *mülce'* denir ve bu kimse davranışını zorunlu olarak çaresiz biçimde yerine getirir. Kişiyi ilcâ hâline sokan davranış dışarıdan bir müdahale ile gerçekleşebileceği gibi, onun kendi doğasından da kaynaklanabilir. Bunun gibi ilâhî irade kullarını kendi menfaatleri doğrultusunda yapmaları zorunlu olan iş ve vazifelere zorlayabilir; nitekim güdüler güçlenerek insanı davranışa mecbur bırakabilir. İslâm kelâmında Mu'tezile'nin başını çektiği grup, bu tür davranışın ahlâkî değerini ve sorumluluk açısından durumunu tartışmıştır. İlcâ terimi karşılığında kelâm literatüründe *ihtiyâr*, *mülce'* mukabilinde ise *muḫtâr* kullanılır.

---

[492] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/40.

[493] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/84-85.

Fıkıhta ise insanın dış etkenler sebebiyle danışıklı bir şekilde yaptığı akitler de aynı kökten türeyen "telcie" kavramı ile ifade edilmiştir.[494]

Kâdî Abdülcebbâr, fiil teorisinde Cebriyye tarafından savunulan ilâhî irade ve kudretin fiil üzerindeki zorlayıcı tesirini (*cebr*) ve Eş'arîler tarafından dile getirilen kuldaki hâdis kudretin fiile etkisini (*kesb*) eleştirmiştir. Zira ona göre bu iki görüş, insanın fiiline yönelik nedensel etkisine zarar verir. Cebr fikri, kişinin davranışında mecburiyet altında olduğu, kesb ise insan iradesinin ilâhî iradeye tâbi olması sonucunu doğurmaktadır. Bununla birlikte Kâdî, realite planında insanın tam anlamıyla özgür olmadığının, *baskı* ve *zorlama* altında yapmak mecburiyetinde kaldığı işlerin de olduğunun farkındadır. Önemli olan insanın iradesi ile davranışı arasındaki ilişkiyi bu yönde tahlile tâbi tutmaktır. Buna göre, tüm insan davranışları sonuçta Allah'ın iradesi ile gerçekleşir, ancak ilâhî iradenin başkasının fiilleri üzerindeki etkisi iki şekilde kendini gösterir. Bunlardan ilki "zorlama ve isteksizlik yoluyla" (*'alâ ciheti'l-ilcâ' ve'l-ikrâh*) ikincisi ise "kendi seçimlerinin sonucu ve gönüllü itaatler" (*'alâ ciheti'l-ihtiyâr ve't-tav'*) şeklindedir.[495] O, ilk şekilde irade ettiğinde bu fiilin meydana gelmesi zorunludur, aksi bir durum O'nun için eksiklik ifade eder. Mükelleflerin fiillerinde olduğu gibi ikinci türden fiillerin ilâhî irade doğrultusunda gerçekleşmemesi ise O'nun için bir zayıflık ya da eksiklik meydana getirmez. Çünkü insan bu türden fiilleri yerine getirip getirmeme konusunda özgürdür. Allah'ın yapılmasını istemediği bir fiilin vukuu da böyledir ve Allah'a bir eksiklik getirmez.[496] Çünkü insanların iradî fiilleri onların kudretinin objeleri olup ilâhî

494 bk. Cengiz Kallek, "Telcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/397.

495 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/259; Değerlendirme için bk. Michael Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 263-266.

496 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/257; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 269.

kudrete dâhil değildir.[497] Kâdî'ye göre insanın iradesi de Allah gibi başkaları üzerinde bahsi geçen iki şekilde; *ilcâ* ve *ihtiyâr* yoluyla tesir meydana getirebilir. İnsan başkalarına bir davranışı yerine getirme konusunda baskı yapabileceği gibi, onları özgür de bırakabilir.[498]

Kâdî'ye göre kişiyi zorunluluk altına sokan *ilcâ* iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki fiilden *engellenme* (*men'*), diğeri ise *fayda* ya da *zarar* şeklinde kendini gösterir. Yırtıcı hayvandan kaçmak zorunda olan kimse, içinde bulunduğu hâlden dolayı başka bir fiil yapmasına engel olunan (*mennû'*) kimseye benzer.[499] Kâdî Abdülcebbâr, fiilde bulunan salt faydanın, doğası gereği kişiyi davranışa zorlayabileceğini de belirtir. Zira insan doğuştan faydalı olana yönelme, zararlı olandan ise kaçınma güdüsüyle yaratılmıştır. Bu fayda, dünyevî olacağı gibi uhrevî bir menfaatle de bağlantılı olabilir. Bazı durumlarda insanın fizyolojik ihtiyaçları/dürtüleri güçlenir ve onu belirli bir davranışı yapmak zorunda bırakabilir. Mesela açlığın etkisinde olan kimse, bu dürtü şiddetlendiğinde ve ortamda yemeye mani bir engel bulunmadığında, kaçınılmaz olarak yemeğe zorlanan kişi hükmündedir. Bu şartlarda kişi fiilde bulunan salt dünyevî faydadan dolayı onu yemeye mecbur kalır.[500] Uhrevî bağlamda ise Allah'ın Cennet ve Cehennem'de ne hazırladığını bilen kimse, Cennet'e gitmeye zorlanmıştır.[501]

Müellifimiz, *ilcâ* ile bağlantılı, Allah'ın insanları imana zorlayıp zorlamayacağı hususunu da tartışmıştır. Buna göre şayet O, bunu irade etseydi, insanlar zorunlu olarak inanacakları için

---

497 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/268; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 269.

498 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/257-258. Kâdî ilerleyen sayfalarda ezelî irade ile hâdis iradenin fiile taalluk etmesinin arasındaki farkları da ortaya koymaktadır. bk. *el-Muğnî*, 6-2/258 vd.

499 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 256-257; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 349.

500 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/16; 11/396; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 273-274.

501 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/396; Schwarz, bu ifadeyi Cennet ve Cehennem arasında seçme şansı verilen kimsenin mutlaka Cennet'e girmeyi seçeceği şeklinde anlamıştır. bk. "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 274.

bundan kaçamayacaklardı. İnsanların iman etmeme özgürlüklerinin varlığı, bu hususta mecbur olmadıklarını gösterir.[502] Bunun yanında Allah kişide zorunlu bir bilgi yaratır ve böylece onları, iyi ve kötüyü bilerek kötülükten kaçınmaya, iyiliğe ise yönelmeye zorlayabilir.[503] Müellifimiz büyük zarardan kaçınma konusuna, akıl ve bâliğ olan kimsenin hardalı burnuna sokmamasını ve ödağacının meyvesini yememesini gösterir.[504] Çünkü insan fıtraten kendisini koruma ve hayatta kalma güdüleriyle yaratılmıştır. İlcânın klasik örneği ise *yırtıcı hayvanla karşılaşan kimse*nin hâlinde olduğu gibi güvenlik ihtiyacıyla ilgilidir. Herkes kendi türünü koruma ve neslini devam ettirme yönünde güdülenmiştir. Bu sebeple yırtıcı bir hayvan tarafından yok edilme tehlikesi altında olan ya da ateşin ona zarar vereceğini düşünen kimse, zorunlu olarak bunlardan kaçmaktadır. Bu kimse bulunduğu yerde hareketsiz kalmakla ne dünyevî ne de uhrevî bir fayda kazanacağına inanmıyorsa ilcâ konumundadır ve hayvandan mutlaka kaçacaktır.[505] Burada sorun, güdülerin artmasının insanın fiilinde özgür olduğunu ifade eden iradeyi devre dışı bırakıp bırakmayacağıdır. Söz gelimi bazı durumlarda insanın doğal arzusunu (*şehvet*) tatmin etmeye yönelik ihtiyacı güçlenir ve bu hâlde olan kişi doğrudan bu istikamette harekete geçer ve iradesini kullanamaz. Peki böyle bir hâlde fizyolojik doğası tarafından fiile zorlanan kimsenin hükmü ve yaptığı fiilin sorumluluk açısından durumu nasıl olacaktır? Görüldüğü üzere konu, ahlâk probleminin de bir parçasıdır. Bu sebeple müellifimiz, zorlama sonucu hürriyeti kısıtlanan bir insanın davranışının iyi ya da kötü olmakla nitelenemeyeceğini, bu fiillerin sahibine nispetle tarafsız olduğunu belirtir:

---

502 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/262-266.

503 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/261-262, 267. Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 270.

504 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/393; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 274.

505 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/16; *11*/270, 394, 396-398; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 275.

> Sonra fiil iki kısma ayrılır; ilkinde fail fiili yapmaya/yaratmaya yönelik güdülerinin güçlü olmasından dolayı *mülce'* olarak isimlenir. Bu sebeple bu tür fiil medh ya da zemmi hak ettiren fiiller kapsamına girmez.. İkincisinde ise fail, fiili yapıp yapmamak konusunda özgür bırakılmıştır. Bu tür bir fiil de kötü (*ḳabîḥ*) ya da iyi (*hasen*) olacak biçimde meydana gelir.[506]

Kâdî'ye göre her davranış gibi, ilcâ hâlinin kaynağı da güdülerdir. Ancak güdüler faili ilcâ konumuna getirdiğinde fiil, ihtiyâr ile meydana gelmez. Fiil ilcâ hâline varmadığında ise fail fiilini hikmet yoluyla seçer.[507] Böylece Kâdî, öncelikle ilcâ hâlinde meydana gelen fiili, özgür iradeyle gerçekleşen fiilden ayırmaktadır. Buna göre ilkinde fail, güdülerin şiddetinden dolayı fiile zorlanan kişi (*mülce'*) olarak isimlenir. Bu fiil, övgü (*medḥ*) ya da yergiye (*ẕemm*) müstahak olunan fiiller grubuna dâhil değildir. İkincisinde ise fail, fiili yapma ya da yapmama hususunda özgür olduğundan iyilik ya da kötülük yapabilme imkânına sahiptir.[508] Ona göre güdülerin güçlü ya da zayıf olması, fiilin özgür irade ile gerçekleşmesi üzerinde etkilidir. Güdü güçlenip kişiyi fiilini zorunlu olarak yapan bir kimse hâline soktuğunda, failden övgü ve yergi kalkar. Bu durumda kişi, sorumluluk bakımından uyuyan (*nâ'im*) ya da yanılan (*sâhî*) kişiye benzer. Kâdî, bunun sonucunda ortaya çıkabilecek hükümleri ise şöyle sıralar:

1. Güdüleri güçlü ve baskın olduğu için fiili yapmaya mecbur kalan kişinin, Allah tarafından yükümlü/mükellef tutulması kötüdür (*kabîh*). Bu hâlde bulunan kimseden emir ve nehiy kalkar. Çünkü emir ve nehiy ancak bir şeyi özgür iradesiyle yaptığı ya da yapmadığı için övgü ya da yergiye müstehak olan kimse için doğru (*h*üsn) olabilir.

2. Güdülerin etkisiyle bir fiili yapmak zorunda olan kişiyle, başkası tarafından fiile zorlanan kişi aynı konumda bulunur. O

---

506 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/7.
507 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 15/158.
508 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/7.

hâlde zorunluluk altında fiilini yapan bu iki kişinin sorumluluk açısından durumları da aynı olmalıdır.

3. Güdüler tarafından fiile mecbur bırakılan bir kimse, âhirette bunun karşılığını görme (*ʿivaż*) açısından da fiile zorlanan kişi gibidir. Bu durumda fiil, doğrudan fail ile değil, fiile zorlayan kimsenin fiiliyle bağlantılı olur.[509]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bir şeyi yapma ya da terk etme konusunda, teklîfe konu olan bir hususta, faydası ile birlikte bir zararın ya da zararı ile birlikte faydanın bulunması zorunludur. Böylelikle kişinin bu fiili hem yapma hem de yapmama yönünde güdüleri bulunacak ve dolayısıyla fail fiile zorlanmış olma (*ilcâ'*) hâlinden kurtulacak ve fiilini sorumlu olduğu şekilde yapması ya da yapmaması mümkün hâle gelecektir.[510]

Kâdî'ye göre, yapılması güç bir fiilde, failin faydasına olan bir hususun (*sevâb*), gecikmeli olarak meydana gelmesi ilcâyı ortadan kaldırır. Faile fayda ya da zarar veren husus, hemen vuku bulduğunda ya da bu hükümde olduğunda ise *ilcâ* hem fayda ile hem de zararın giderilmesi ile birden bağlantılı olabilir. Allah, teklîf konusunda kullarını, zor olan ya da bu konumda bulunan bir şeyi yapmak, o şeye karşı insanda arzu yaratmak ve umulan sevaba yönelik güdüsel bir kuvvetin bulunması ile imtihan eder. Bu kimse, ilcâ hâlinde yaptığı fiilinden dolayı da sorumlu olur. İnsanın yapılması güç olan bu fiili yaptığında ulaşmak istediği fayda, gecikmeli olarak gerçekleşse de durum değişmez. Bu nedenle kişiyi fiile sevk eden mükâfat, hemen gerçekleşir (*muʿaccel*) ya da buna benzer bir hükümde olursa, mükellef fiile mecbur kalan kişiye dönüşeceğinden teklîf de geçersiz olur. Kâdî bunu ele alma nedeninin *tövbe* ile ilişkili olduğunu da belirtmektedir.[511]

Kâdî Abdülcebbâr *ilcâ* konusunda "fiili yapmaktan vazgeçmek" anlamına gelen *terk* hususuna da değinir. Zira güdüleri güçlü ve baskın olan insan, bir fiili yapmak zorunda kalabile-

509 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/384.
510 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/384.
511 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/384.

ceği gibi, terk etmek durumunda da olabilir. Bu hususta hocası Ebû Hâşim'den farklı rivayetler geldiğini belirten müellifimiz, onun bir yerde fiile zorlanan kişinin sadece tek bir fiil yapabileceğini, başka bir yerde ise failin ilcâ hâlinde farklı fiilleri yapabileceğini düşündüğünü belirtir. Kâdî'ye göre her iki görüş de birbirine yakındır. Zira Ebû Hâşim davranışın, terk fiilinin aksine gerçekleşen bir eylem olduğuna inanmaktadır. Müellifimize göre Ebû Hâşim'in bu sözü, ilcâ hâlinde bile olsa failin farklı alternatifleri yapabileceği şeklinde yorumlanmadıkça ilcâya kapı açmaktadır. Zira böyle bir durumda *fiil* ve *terk* kelimelerini birbirinden ayırmamız oldukça güçtür. Fail, fiillerden birini iyi olduğu için ya da buna benzer bir nedenden dolayı yapıyor ise onun diğer fiili yapması zorunlu olmaz. Çünkü o, her ne zaman bu fiili iyi olduğu için yapsa, bu türden diğer fiilleri de yapabilir. Bu durumda, sadakalar vb. fiillerde, kendimiz için yaptığımız bu işlerin tam tersini yapabilmemiz gerekir. Bu durumda Allah'ın sonsuz olan bir şeyi yaratması da zorunlu hâle gelir. Fiil, güdülerden kaynaklanan bir nedenden dolayı yapılmadığında, her ne kadar şartlar bir araya gelse de, buna benzer fiiller de aynı sebepten dolayı yapılamaz.[512]

Kâdî'ye göre bir davranıştan, terk eden kişide değil, terk edilen fiilde bulunan bir özellikten (*'illet*) dolayı vazgeçebilir. Fail, terk fiili olmaksızın fiilinden vazgeçebilirse, bunu ilâve (*zâ'id*) bir güdü sebebiyle yapar. Terk, yapılmayan fiil hükmündedir. Fiil, herhangi bir gerekçe ile yapılmadığında, terk edenin belirli bir vakitte ve aynı gerekçeyle benzer fiilleri terk etmesi de mümkündür.[513] Burada müellifimizin esas işaret etmek istediği husus, terk cinsinden olan tövbe fiilidir. Zira tövbe, kişinin yanlış bir davranıştan dönmesi ve vazgeçmesi anlamına gelir. O hâlde soru şudur: "Fail bir davranışı güdü sebebiyle terk ettiğinde ilcâ konumunda olur mu? Eğer insan, bir davranışı güdüler sebebiyle terk ediyorsa tövbenin hükmü ve ahlâkî değeri

[512] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/385.
[513] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/386.

nedir?" Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in bu hususu imtihan olmanın bir gereği olarak gördüğünü belirtir. Zira ekşiliğinden dolayı bir şeyi yemeyi bırakan kimse, ekşi olan başka bir şeyi yemese de daha az ekşi olan mayhoş bir yemeği yiyebilir. Kötü olduğu için bir yetimi iki eli ile birden dövmeyi bırakan kimsenin de aynı işi tek eliyle yapmayı bırakması gerekir. Fiil ise böyle değildir çünkü fail ellerinden sadece biriyle sadaka verebilir ki bu davranış aynı zamanda bir *ihsan*dır. Yapabildiği hâlde bunu diğer eliyle yapması ise zorunlu değildir. Bunun gibi, kişi bir yetimin başını, tek eliyle şefkatle okşayabilir, bunun için iki elini birden kullanması zorunlu değildir. Ebû Hâşim ise herhangi bir gerekçe olmadan *terk* ve *fiil*in birbirinden ayırt edilebileceğini söylemektedir.[514] Ona göre bir şeyi yapmayı bırakmak (*terk*) onu yapmaktan (*fi'l*) farklıdır. Çünkü terk hadisesinde, fiilde bulunan bir zahmet yoktur. Bu nedenle bir fiilin çoğunu terk etmekle azını terk etmek arasında bir fark bulunmaz. Dolayısıyla Ebû Hâşim, ezelî varlık dışında fayda ve zarar verme ihtimali olan hususlarda, *terk* ile *fiil* arasını ayırmayı gerekli görmüştür. Ona göre fiiller, birbiriyle bağlantılı olduğunda ve güdüleri ittifak ettiğinde, *kadîm* ile *hâdis* varlıklar arasında bir fark bulunmaz. Şöyle ki Allah, kötülüğünden dolayı bazı fiilleri yapmadığında ve O, bunu yapmaktan müstağni olduğunda, tüm kötü fiillerin durumu da aynıdır. Bunun gibi O, gerekliliğinden dolayı bazı zorunlu fiilleri (*vâcibât*) yerine getirdiğinde, gerekli olan tüm fiiller hakkında durum da böyledir. Allah'ın hâli daha önce de zikredilen terk sebebiyle insanınki ile aynıdır. Bunun nedeni, O'nun kâdir olduğu fiillerin birbiriyle bağlantılı olması değil bu fiillerden her birinin yapılması ya da yapılmamasına sebep teşkil eden bir yönünün bulunmasıdır.[515]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre *tövbe*, terke benzer bir davranış ise fiilden farklı olması ve failin bir gerekçe sebebiyle ondan vazgeçmesi gerekir. Tövbeyi fiil olarak gördüğümüzde ise failin

514 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/386.
515 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/387.

kötülüğünden dolayı bir fiilden tövbe etmesi mümkün olur. Bu durumda fail, kötü olan başka bir davranışı pişmanlık duymadan yapmaya devam edebilir. Kâdî Abdülcebbâr da tövbenin terk cinsinden bir fiil olduğunu düşünür. Böylece tövbe, kötü bir fiilden uzaklaşmak, önceden yapılan işi düzeltmeye çalışmaktır. Bir fiilin bir vakitte, bir illet nedeniyle terkinin mümkün olmadığı kabul edildiğinde, fail, aynı illete sahip başka bir fiili sürdürebilir. Bu durumda failin kötü olduğu için yapmakta olduğu bir fiilden pişman olması, bunun gibi, kötü olduğunu bildiği başka bir fiili de yapmaya devam etmesi gerekir. Ancak failin bilmediği hâlde, bir illet sebebiyle bir işi terk etmesi, ancak aynı illete sahip başka bir işi terk etmemesi ise mümkün değildir. Böylece onun, kötülüğünü bilmediği, bu şekilde inanmadığı hatta iyi sandığı bir fiilin kötülüğünden dolayı pişman olması da mümkündür. Kâdî'ye göre bir fiilden tövbe eden bir kişnin bazı açılardan bu fiille ortak olan -çirkinlik, engelleme, güdü ve büyüklük gibi- bazı fiilleri yapması da mümkün değildir. Böyle bir durum tövbe eden kişiyi hatasında ısrar etmeye götüreceği için kabul edilemez. Günahta ısrar etmek ise tüm yönleriyle tövbeye terstir. Tövbede gerekli olan, kötülüğünden dolayı insanın bir fiil ile bağlantılı olması ise bu görüş de zorunlu olmalıdır.[516]

Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Hâşim'in fiile zorlanan kimseyi (*mülce'*) "zararlı olan iki işi yapmaya mecbur kalan ve bunlardan daha az zararlı olanı seçerek büyük bir zarardan kurtulan kimse" şeklinde tanımladığını belirtir. Şayet kişi böyle bir fiilden kaçarak daha az zararlı olanı yapmaz ise büyük bir zarara uğrar.[517] Ebû Hâşim buna örnek olarak yırtıcı hayvandan ya da düşmandan kaçan, şiddetli açlık sebebiyle ölü eti yemeye mecbur kalan kimseleri gösterir. Ona göre *ilcâ* ve ıztırâr lügatte aynı

[516] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/387-388.

[517] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/394; 8/165. Bir başka yerde Kâdî, Ebû Hâşim'in ilcâyı "güç yetirdiği ve engeller ortadan kalktığı hâlde, failin zorlandığı bir hususun aksine yapması mümkün olmayan fiil" olarak tanımladığını belirtir. bk. *el-Muğnî*, 11/395. Bu hususta ayrıca bk. Hourani, *Islamic Rationalism*, 38. Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 273.

manaya gelse de[518] kelâmcılar ıstılah bakımından zaruret ve ilcâyı birbirinden ayırmışlardır. Kâdî bu görüşü tam manasıyla paylaşmasa da bu tanıma uymayan örneklerin bulunduğunu da söyler.[519] Bunun gibi hocasının ilcâ hususundaki ifadelerinin birbirine karıştığını belirterek güdülerin ilcâ üzerindeki tesirinin altını çizer.[520]

Kâdî Abdülcebbâr, mecbur kalan (*mülce'*) kimsenin fiilini delil getirerek, davranışın failin yönelim (*kasd*) ve güdülerine (*devâ'î*) göre gerçekleşmediğini iddia eden kimseye de karşı çıkar. Bu kimse, ilcâ hâlinde olanın fiili, her ne kadar onun kasıd ve güdüleri doğrultusunda gerçekleşse de, failin bu hususta tam olarak özgür olduğunun söylenemeyeceğini iddia etmektedir. Buna göre, hayvanın belirli bir güzargâhta seyretmesi de binicisinin kasdına tâbidir ve buna bağlıdır. Cennetlik müminlerin nimet içinde bir yaşam sürmeleri de (*ten'îm*) onların kasıd ve ihtiyarlarına bağlıdır. Aynı şekilde darbenin oluşturduğu renklilik hatta bunun az ya da çok olması da darbeye göre gerçekleşir. Helvanın beyazlığı da ona vurmamıza göre gerçekleşir. İtirazcının iddiasına göre, bu örnekler, fiillerin insanla bağlantılı olduğunu ispatlamaz. Bazı durumlarda fiil kasıd ve güdülere göre gerçekleşiyor görünse de bunun arkasında başkalarının kasıd ve güdüleri bulunabilir. Kâdî bu iddiaya cevaben, kişilerin zâhiren zorunluluk altında görünmelerinin, onların kasıd ve güdülerini kullanmalarına engel olmadığını söyler. Söz gelimi, yukarıda verilen örnekte binici, üzerine oturduğu hayvanı aslana doğru yürütmeye çalışsa, hayvan buna itiraz edecek ve bu yönde hareket etmeyecektir. Çünkü hayvan temelde binicinin kasdına ve güdülerine göre değil, kendi kasdına ve güdülerine göre seyretmektedir.[521] Cennetliklerin nimetlenmesi hadisesi de onların kasıd ve güdülerine değil, Allah'ın kasıd ve güdüle-

[518] Kâdî Abdülcebbâr, bazı âyetleri buna örnek getirir. Meselâ bk. el-Bakara 2/173, el-En'âm 5/119.

[519] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/394-395.

[520] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/397.

[521] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 338.

rine bağlı olarak gerçekleşir. Şayet böyle olmasa, bazı kimseler peygamberlik konumuna ulaşmaya güdülendiğinde bu gerçekleşirdi. Ona göre renk hususunda zikredilenler de muhaldir. Çünkü renk hâdis değildir, darbe ile ortaya çıkana aittir. Böyle olmasaydı, bu rengin darbe anında cansız varlıkta da oluşması. Çünkü sebep hâsıl, ortam bu fiile müsait ve engel olacak bir durum da bulunmadığında bu türden bir fiilin gerçekleşmesi zorunludur.[522]

Kâdî'ye göre ilcâ hâli, faili kâdir olma ve ihtiyarını kullanma konumundan çıkarmaz. Bu sebeple yırtıcı hayvandan korkan kimse, kaçmaya mecbur olsa da, kaçacağı tarafı kendi iradesi ve kudreti doğrultusunda seçer. Çünkü onun hızlanması ya da yavaşlaması da kudretine göredir. Bunun gibi o, bilgisi doğrultusunda yakın ya da uzak olan bir yola doğru gidebilir. Zira ilcâ onun kudretine engel olmaz. Fail şiddetli korku ve zarar bilgisi nefsinde güçlendiği için fiilden kendini alıkoyduğunda da durum böyledir.[523]

Kâdî'ye göre ilcâ ile vaki olan fiilin bir hükmü de, failine, *medh*, *zemm*, *nehy* ya da *emr*in yönelmemesidir.[524] Bu nedenle o, yanılan/dikkatsiz (*sâhî*) biri ile uyuyan bir kimsenin (*nâ'im*), fiile zorlanan kimse (*mülce'*) konumunda olmadığını belirtir. Çünkü ilcâ ile yapılan fiil, güdünün belirli bir güce ulaşmasını ve belli bir işe yönelmesini gerekli kılar. Yanılan/dikkatsiz kimseden meydana gelen fiilde ise bu tarz bir güdü yoktur. Kudret ile meydana gelen bu iki fiilden birinde, diğerinde olmayan bir özelliğin var olduğu kabul edilemez. Sehiv halinde olanın fiili gerçek manada (*tahkiki*) değil, takdîrî olarak güdülere göre gerçekleşir. Çünkü onun fiili de kendi kudretine göre meydana gelir. Ancak bu, bilginin hemen ortaya çıktığı bir konu değildir, öncesinde âlimin fail olduğuna dair bir malumatın bulunması gerekir. Bu hadisede müessir olan asıl husus dikkatsiz kişinin kâdir olmasıdır. Çünkü faildeki kudret vasfının *yanılma* ve

522 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 339-340.
523 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/317.
524 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/396-397.

uyku hâlinde gitmesi mümkün değildir.[525] Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fiilini ve onun hâllerini bilen bir kimse, bunu bir güdü nedeniyle yapar. Bu hususta onun hâli, fiillerini güdü olmadan yapan uyuyan (*nâ'im*) ve yanılan (*sâhî*) kimseye benzer. Akıllı ile fiillerini bilmeden ve ayırt etmeden yapan kimseler arasındaki fark da *güdüler*e göre oluşur. Şayet böyle olmasaydı hiç kimse fiile zorlanmazdı. Bazı durumlarda güdüler baskın gelir ve faili ilcâ konumuna sokar ki fiil ile güdüler arasında ilişki kurulmadığı takdirde bunun olması söz konusu değildir. Güdülerin eşitliği durumunda (*tekâfü'*) ise bu güçlerin sebep olduğu davranışlardan kendimizi alıkoyarız. Güç yetirilen fiillerin eşitliği hâlinde de her iki kâdirden fiil meydana gelmesi imkânsız olur.[526]

Kâdî Abdülcebbâr, *ilcâ* ile *zorunluluk* (*vücûb*) arasında da kategorik bir fark olduğunu kaydeder. Buna göre mecburiyet altında yapılan bir fiil, aynı zamanda, failin terki hâlinde zemme müstehak olacağı zorunlu bir fiil (*vâcib*) olarak nitelenemez. Çünkü zorunlu bir fiili yapmayanın zemme müstehak olması onu ilcâ konumundan çıkarır. Zira her ne zaman yırtıcı hayvan gördüğünde kaçmayıp durursa ve itikadına göre ona mukâvemet ederse, bu onu *mülce'* olmaktan uzaklaştırır.[527]

Kâdî Abdülcebbâr, hocalarının insanların kendi menfaatleri yönünde hareket etmek zorunda olduğuna inandıklarını belirtir. Bunun örneği, kişinin kendisini öldürmemeye mecbur bulunmasıdır. Çünkü insanın kendisine zarar vermesi, zemme müstehak olmasını gerektirir. Yırtıcı hayvandan kaçma örneğinde, failin bilgisinde bir değişiklik olup, bu hadiseden zarar göreceği konusunda şüpheye düşer ve bu sebeple de kaçmayıp ölümüne sebebiyet verirse bu fiilden dolayı zemme müstehak

---

525 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 78, 344-345; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 349.

526 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/186-187. Fahreddin er-Râzî ise *güdülerin eşitliğini* kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir durum geçici bir süre vuku bulur ve kişi bu zaman diliminde hareketsiz kalır. Ancak sonrasında zihinde bu güdülerden biri diğerine baskın gelir ve insan o yönde harekete geçer. bk.el-*Meṭâlibü'l-'âliye,* c. 3/51.

527 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 348; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 349.

olur. Ancak bu durum, yukarıda *ilcâ* hakkında söylenenlere engel olmaz. Çünkü onun bu olayda zemme müstehak olması, kaçmadığı için değil, durduğundan dolayıdır. Her ne kadar ilkinden dolayı zemme müstehak olması daha uygun olsa da, aslında bu ikisi arasında bir üstünlük bulunmaz. Bu tercihin onu ilcâ konumundan çıkarması ise yanlış bir değerlendirmedir. Kâdî'ye göre *mülce*in fiilinde *ivaz* da sabittir. Zira çeşitli sebepler neticesinde bir davranışa zorlanan kişi, ahirette bunun nimet cinsinden karşılığını görecektir.[528]

Kâdî Abdülcebbâr, mükellefin ilcâ hâlinde olmamasını şart koşmaktadır. Çünkü teklîfin amaçlarından biri, kişiyi sevap kazanacağı alanlara (*menâzil*) zorlamasıdır. Mükellefi, medhe müstehak olmaktan uzaklaştıran şeyin teklîfe konu olması imkânsızdır. Ona göre, failin fiile zorlandığı takdirde övgüye lâyık olamayacağı, dış dünyada da gözlemlenen bir husustur. İnsan övgüyü ancak özgür fiiliyle kazanır. İlcâ hâlinde bulunan kimsenin mükellef tutulmaması gerekir. Ona göre Ebû Hâşim'in şu sözü de bu iddiayı destekler: "Zorlanan kişi iki zarara doğru sevk edilen ve bunlardan azını çoğuna tercih eden kimsedir. Bunun örneği, yırtıcı hayvandan kaçan kimsedir. Şiddetli açlığın sevkiyle leş yiyen kimse ile düşmandan kaçan kimse de böyledir."[529] İlcâ konusunda bir makale yazan Schwarz, ıztırar ve *ilcâ* arasında önemli farklar olduğunu belirtmektedir. Buna göre ilkinde kişi –sıtma sebebiyle titreme gibi– fiilini zaruri olarak yapar ve aksini tercih edemez. Bu fiil, failde bir başkası tarafından meydana getirilir ve insan (*mużṭarr*) bundan kaçamaz.[530] Kişi doğruyu ya da yalanı da ilcâdan dolayı seçmez. Zira böyle olsaydı, sevap ya da cezaya maruz kalamazdı. Bilakis o kötülüğünden dolayı bir şeyden döndüğünde bu sebeple medhe müstehak olur. İlcâya sevk eden güdünün bunun üzerin-

---

528 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 14/384; a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf,* 349.

529 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/393-394; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi",. 276.

530 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/166; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 275.

de bir etkisi yoktur. Bunun gibi güdünün sevk ettiği fiilde her zaman menfaat de olmayabilir.[531] Kâdî, esasında fiile mecbur bırakılan kimsenin gerçekte iki alternatifi yapabilecek kudreti koruduğunu da kabul eder. Fakat bu durumda kişi ilcâdan dolayı zorunlu olarak gücü dâhilinde olanı seçerek diğerini terk eder.[532] Fiile zorlanan kimse ise (*mülce'*) güçlü ve karşı konulmaz bir güdü tarafından tek bir eylem tarzına zorlanır. Kâdî Abdülcebbâr'ın ahlâk anlayışı üzerine bir eser kaleme alan Hourani, "ahmakların, azizlerin veya kahramanların" onun teorisinde yerinin olmadığını söyler. Zira ölümcül tehlikeye meydan okuyan şehit veya kahraman, bu davranışı güdüler sebebiyle yapsalar da mülce' değillerdir. O, "Eğer, bulunduğu yerde kalmakla ne bu dünyada ne de ahirette hiçbir fayda kazanamayacağına inanırsa" sözleriyle buna işaret eder.[533] Kâdî Abdülcebbâr ilcâ teorisini desteklemek için âyetlere de müracaat etmiştir.[534]

Kâdî Abdülcebbâr *aslah teorisi* nedeniyle, Allah'ın da bazı fiilleri yapmak zorunda olduğunu (*fî ḥükmi'l-mülce'*) söyler.[535] O hâlde dünyada zorunlu olduğu için bir işi yapan bir kimseyi övmezken nasıl olur da O'nu övebiliriz? Kâdî bu durumun bir çelişki yaratmadığını belirtir. Ona göre insanı fiile zorlayan şey, daima faydayı gözetme ya da zarardan kaçınma iken Allah için

---

531 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 257.

532 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-2/267; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 271

533 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 395, 398; Hourani, *Islamic Rationalism*, 38. vd; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 276.

534 Burada zikredilen âyetler şunlardır: "*Allah size ancak ölüyü (leş), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan, çokça esirgeyendir.*" (el-Bakara 2/173); "*Üzerine Allah›ın adı anılıp kesilenden yememenize sebep ne? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığınız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar. Muhakkak ki Rabbin haddi aşanları çok iyi bilir.*" (el-En'âm 5/119)

535 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/188; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 277.

bu söz konusu değildir. Bu sebeple o, herhangi bir fiile zorlanan kimse (*mülce'*) konumunda olmaz. Allah kaçınılmaz olarak iyi fiilleri yapmayı seçtiğinde, O'na bir faydası olduğu ya da zararı giderdiği için değil, bu fiiller iyi olduğu ve insan fayda sağladığı için bunu yapar. Dolayısıyla O, zorlanmamıştır ve bundan dolayı da övgüye değerdir.[536]

Kâdî'nin *ilâhî lütuf* teorisi de ilcâ fikri ile çelişmez. Ona göre lütuf, insanı taati yapmaya ya da kötü bir fiilden kaçınmaya sevk eden veya onun bunu yapmasını mümkün kılan bir güdüdür.[537] Allah insanları yaratıp çeşitli görevler vererek, onlara bu emirleri yerine getirmeye yönlendirecek lütufları vermiştir.[538] Bazen bu lütuf o kadar etkili bir güdü hâline gelir ki kişi kaçınılmaz olarak o fiili yapar.[539] Ancak mülce', fiili nedeniyle hiçbir şey haketmezken, kendisine böylesine bir lütuf bahşedilen kimse, eylemi nedeniyle ödülü hakeder. Bu lütuf, failin kaçınılmaz olarak işleyeceği kadar güçlü bir güdü olma vasfında ilcâ ile ortak olması gerçeğine rağmen hâl böyledir. *Lütuf* ve *ilcâ* arasındaki fark, lütfun insanı düşünmeye, dikkate almaya ve istidlalde bulunmaya zorlayarak fiili işlemeye yönlendirmesidir. Lütfu dikkate almak ve böylelikle fiil işlemeye karar vermek veya onu göz önünde bulundurmaktan kaçınmak, insan için daima mümkündür. Örneğin Allah'ın peygamber göndermesi gerçeği insanlar için bir lütuftur. Ancak bir kimse peygamberin mesajını dikkate almayı reddederse, bu mesajın onun için lütuf olması sona erecek ve bu durum onu iman ve itaat etmeye sevk etmeyecektir. Bundan dolayı lütufla sevk olunan iman ve taat,

---

536 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/13-14, 201-202; *11*/399-400; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi",. 277.

537 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/9, 11; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 277. Kâdî Abdülcebbâr'ın lütuf teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. Binyamin Abrahamov, "'Abd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58.

538 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/187; 13/3-4, 7, 11, 27; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", s. 278.

539 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 13/22; Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 278.

faili ödülü hakeder kılar ve bu hususta onlar zorlama altında yapılan fiillerden farklıdır.[540]

Mu'tezile'nin *ilcâ* görüşü Eş'arîler tarafından eleştirilmiştir. İlk dönemde bu görüşe karşı çıkanlardan olan İmam Eş'arî, onların zorlama nedeniyle kulun ödül ve cezayı hak etmeyeceği görüşlerinde hatalı olduklarını dile getirir.[541] Müteahhirûn dönemde de Fahreddin er-Râzî, ilcâ fikrine karşı olsa da burada onun muhatabının doğrudan Kâdî Abdülcebbâr değil, onun öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî olduğunu belirtmek gerekir. Ebü'l-Hüseyn'in *güdüler* dâhil birçok konuda hocasına muhalefet ettiği bilinmektedir. Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin ilcânın bulunduğu ortamda teklîfin olmayacağı, teklîfin güdülerin fiil ya da terk arasında özgür olduğu durumlarda söz konusu olacağı şeklindeki görüşü son derece zayıftır. Zira güdülerin *fiil* ya da *terk* arasında gidip gelmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü fiil ve terk aynı anda ve tek bir güdü ile gerçekleşmez. İlk olarak meydana gelen şey, fiile yönelik olan güdüdür, ikinci anda hâsıl olan ise terke yönelik güdüdür. Fiile sevk eden güdü olduğunda, kişi fiili yapmaya mecbur kalan kimse konumunda, fiilden alıkoyan güdünün hâsıl olduğu anda ise terke mecbur kalan kimse konumundadır.[542]

3. Güdüler ve İnsan Doğası

Kâdî Abdülcebbâr, güdüler ile insan doğası arasında, bireyin davranış serbestiyetine engel olacak her türlü iletişime karşıdır. *Ṭabʿ* ya da *ṭabîʿat*, ilk dönemden itibaren kelâmcıların teklîfî ve tekvînî fiiller alanında temkinle yaklaştıkları kavramlardan biridir. Bu kelime insanî fiillere nisbet edildiğinde, "huy, karakter, karşı konulamayan özellik" gibi manalara gelir ve insanı tek yönlü bir fiile zorlayan bu anlayış kabul edilmez. Tabiî varlık sahasında ise tabiat "fiziksel varlığın davranışını belirleyen

---

[540] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 13/195-196; ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ,* 520-521. Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi", 278.

[541] Eş'arî, *Maḳālât*, 512, 552; a. mlf., *el-İbâne,* 51; Bâkıllânî, *Temhîd,* 477.

[542] Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye,* 4/27-29.

doğal nitelik" olarak anlaşılır ve gerçek dünyada fenomenlerin kaynağı olduğu düşünülen bu fikir reddedilir. Zira nesnelerde mevcut bir tabiatı kabul etmek, âlemde illet-ma'lûl birlikteliğine bağlı zorunlu ilişkileri ve Allah'tan bağımsız faillerin varlığını kabul etmek anlamına gelir.[543] Bununla birlikte eşyanın temel özelliği manasında, onun fiilini belirleyen bir tabiatın varlığı ve bunun Allah tarafından yaratıldığı hususu birçok kelâmcı tarafından kabul edilmiştir. Ancak cisimlerde mevcut bu yapısal özellikler, *iradî olarak* hareket etme niteliğine sahip değildirler. Kâdî Abdülcebbâr da her iki alanda incelediği tabiat fikrini akıl dışı bulduğu için reddeder. Ona göre tabiattan kasıt, insanın fiilini zorunlu kılan bir durum ise buna karşılık davranışın tüm bedenle (*cümle*) ilgili olduğunu söylemek gerekir.[544] Tabiatın fiilini iddia edenler, hareketlerin ortaya çıkışını zorunlu kılan bu yapıyı mahal (*tab'u'l-mahall*) kelimesine nisbet etmektedirler. Böylece tabiat, mahalde bulunan ve onu fiile zorlayan bir unsur hâline gelmektedir.[545]

> Fiil, mahallin tabiatı (*ṭab'u'l-maḥall*) ile meydana gelseydi bu durumda insanın azalarından meydana gelen fiillerin onun kasdına, güdülerine, bilgisine ve idrakine göre meydana gelmemesi gerekirdi. Fiilin bu şartlara göre meydana geldiği kabul edildiğine göre onun mahallin fiili olmasının yanlışlığına hükmetmek gerekir. İrade sahibi bir mahallin diğer mahalleri fiile sevk ettiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü bu görüş, fiillerin mahallin tabiatı ile meydana geldiği görüşüne aykırıdır. İnsanın azalarının eklem yerleri ve uç kısımlarıyla doğrudan fiil yapabildiğini bilmemiz de bu görüşü ortadan

---

[543] Meselâ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 55, 176; İbn Fûrek, *Mücerred,* 275; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 50. Kelâmda tabiata verilen anlamlar için ayrıca bk. D. E. Pingree – S. Nomanul Haq, "Ṭabī'a", *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/26.

[544] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/27; 8/21; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 325-326.

[545] Kâdî Abdülcebbâr birçok yerde tabiat ve mahal kelimelerini birlikte kullanır (*ṭab'u'l-maḥal*). İnsan fiilinden bahsedildiğinde hareketin zeminini oluşturan bedeni, tabiî fiilden bahsedildiğinde ise nesne kastedilir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/25-26, 41.

> kaldırır. Durum böyle olduğunda, fiilin mahallin iradeyi cezbetmesi ya da itmesi ile meydana geldiğini söylemek de doğru olmaz.[546]

Kâdî'ye göre kişiyi davranışa sevk eden güdüler farklı türde olabilir ve bazen bunlar arasında bir karşılaşma/çatışma (*teḳābül*) meydana gelebilir. Bu hâlde, davranışa mahal teşkil eden insan harekete geçemeyeceğinden fiil de meydana gelemez. Çünkü güdüler, fiilin belirli yönde gerçekleşmesini sağlayan sebeplerdir. Onların çatışması hâlinde insan kararsız kalıp iradesini devreye sokamayacağından sonuç da oluşmaz. Bu olgu, benzer şartlara sahip insanların farklı davranışlar sergilemelerinin sebeplerini de açıklar. Müellifimiz, güdülerin çatışması ya da eşitliği hâlinde fiilin kudret ile bunlardan birinin diğerine üstünlüğü (*ġalebe*) hâlinde ise tabiatla meydana geleceğini iddia eden kimseye de karşı çıkar. Zira bu görüşte, güdüler çatıştığı için kişinin iradesi devre dışı kalır ve insan fiillerden birini tercih edemez. Böylece fiil, güdüler aracılığıyla değil, doğrudan kudretle meydana gelir. Çatışma hâlinde olan güdülerden biri diğerine galip geldiğinde ise fiil, insanın tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla, iki yönden birinin tercihi gerektiğinde, düşünme (*fikr*) ve kanaatin (*ʿitiḳād*) insanda mevcut tabiat ile meydana geldiğini söylemek daha doğrudur.

Kâdî Abdülcebbâr'ın reddettiği bu tabiat anlayışının Câhız'a ait olduğu anlaşılmaktadır.[547] Câhız, Allah'ın varlıkları yarattığını ve ilk başta onlara tabiat verdiğini iddia etmektedir. Buna göre âlemde bulunan tüm varlıkların nesne, bitki, hayvan ve insanların tabiatlarını oluşturan özel fiilleri vardır; meselâ ateş tabiatı gereği yakmakta, mıknatıs ise bu sayede çekmektedir.[548]

---

546 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/25. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 153.

547 Nitekim Kâdî *el-Muġnî*'nin nazar ve meârif adını verdiği XII. cildinde "Ebû Osman'ın tabiatlar hakkındaki görüşü" diye bir başlık açmıştır. bk. *el-Muġnî*, 12/316. Ancak Kâdî meseleyi genel çerçevede tabiatın fiiline inanan herkesi (*aṣḥâbü'ṭ-ṭabâʾiʿ*) içine alacak biçimde genişletmektedir.

548 Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 336; Şehristânî, *el-Milel*, 1/75; Nesnelerin tabiatı hakkında bk. Câhız, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, 5/60. Çeşitli hayvanların tabiatları hakkında bk. 1/190; 2/9, 114; 4/54, 93; 7/63. İnsanların tabiatı hakkında bk.1/169, 202-

Câhız, tabiat görüşünü daha ziyade insan fiillerine uyguladığı için hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir. Ona göre insanın irade dışında davranışı yoktur, bunun dışında kalan tüm fiiller ise zorunlulukla (*iżṭırâran*) ve tabiî olarak (*bi'ṭ-ṭab'*) gerçekleşir. Câhız, bilgilerin kaynağını da insan tabiatına bağlı olarak açıklamakta,[549] akıl yürüten (*nâẓır*) kimsede bilginin (*ma'rifet*) zorunlu olarak hâsıl olduğunu iddia etmektedir.[550]

> Ebû Osman [el-Câhız], bilgiler konusunda delillere bakıldığında, onların tabiatın zaruretiyle ortaya çıkacağını söyler. Akıl yürütme konusunda ise onun tab'an ve ıztırâran ya da ihtiyâr ile oluştuğunu söylemektedir. Akıl yürütme, bu yöndeki güdüler güçlendiğinde, tabiî zorunlulukla; güdüler eşitlendiğinde ise ihtiyârî olarak gerçekleşir. Akıl yürütme yönündeki iradeye gelince, o ihtiyâr ile meydana gelir; diğer fiilleri irade etmek de böyledir. Bu yöntem Ebû Osman'ı, nazar ve marifeti, idrak ve müdrekâtı eşitlemeye sevk etti; zira bunların hepsi tabiat ile vaki olur. O, itimaddan sonraki hareket konusunda da aynı şeyi söylemektedir, zira tevellüd konusunda ashâb-ı tabâiin görüşüne uyar. Ancak o, kâdirden meydana gelen fiil konusunda onlara muhaliftir. Çünkü havâdis ve devâ'î anında kâdirden meydana gelen fiil tabiat ile gerçekleşir; bu durumda fiil bizim de itibar ettiğimiz cümle ile bağlantılıdır. Ashâb-ı tabâiin görüşü ise böyle değildir.[551]

Kâdî Abdülcâbbâr, güdülerin davranışa olan etkisi konusunda ortaya attığı fikirlerin, Câhız'ın tabiat kavramından başka olduğunu söylemektedir. Câhız, tabiatçılardan (*aṣḥâbü'ṭ-ṭabâ'ï*) farklı olarak güdülerden biri güçlendiğinde ve diğerlerine baskın geldiğinde fiilin tabiat ile meydana geldiğini söylemektedir.

203; 2/105; Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütekellimlerinden Amr b. Bahri'l-Câhiz'in Kitaplarından Seçmeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955), 111-126.

549 Eş'arî, *Maḳālât*, 131; Şehristânî, *el-Milel*, 1/75.

550 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 380.

551 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/316.

Buna göre kişiyi fiile sevk eden sebeplerden (*devâ'î*) olan şehvet, kişiyi fiile yönlendirirken, akıl ise bu fiilden vazgeçirmeye çalışır. Şehvetin akla galip gelmesi durumunda davranış gerçekleşir; akıl şehvete galip geldiğinde ise fiil oluşmaz. Bu durum, fiilin tabiat ile meydana gelmesine engel olmaz. Çünkü ona göre insan, şehvet tüm bedenine galip geldiğinde, fiilini zorunlu olarak yapan bir tabiatta (*maṭbû'*) yaratılmıştır.[552] Câhız tüm fiillerin tabiî zorunluluk (*ṭab'*) ile ortaya çıktığını ise kabul etmez. Akıl yürütme (*nazar*) ve diğer fiilleri ortaya çıkışı bakımından aynı kefeye koyan Câhız, bir kısmının zorunlu olarak bir kısmının da seçmeye bağlı olarak oluştuğunu savunur:

> Akıl yürütmenin bir kısmı doğal zorunluluk (*ṭab'*) ile bir kısmı ise ihtiyâr olarak gerçekleşir. Güdüler baskın olduğu takdirde fiil tabiatla, eşit olduğunda ise ihtiyâr ile gerçekleşir, diğer fiiller de böyledir.[553]

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali el-Cübbâî'nin de bu görüşe itiraz ettiğini söyler. Câhız'a göre şehvet bir kimseyi ağır bir cismi taşımaya sevk ederse, kişinin o cismi taşıması zorunlu olur. Çünkü bu hadise failin kudret sahibi olmasıyla ilgili değildir. Kişi güç yetirdiği takdirde bu işi bir alet ile yapabilir. Kâdî'ye göre kudretin etkisini ortadan kaldıran bu durum söz konusu bile olamaz. Ona göre fiil açısından güdülerinin galip gelmesi ile eşit olması arasında bir fark yoktur.[554]

Böylece Câhız, tabiat ve güdüler yanında bilgi, zan ve kanaat (*i'tiḳād*) gibi, güdüleri yönlendiren nedenleri de fiil üzerinde belirleyici görmektedir. Ona göre bilgi dâhil, irade dışında kalan tüm fiiller, tabiat aracılığıyla oluşur. Fiile yönelik arzu (*iştihâ*) ve bilgi güçlendikçe iradenin ortaya çıkma kesinliği de artar. Çünkü iradenin meydana getirdiği fiil ile bağlantılı olan güdüler, aynı zamanda irade ile de bağlantılıdır. Kâdî, akıl yürütme-

---

552 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/34; *12/*317. Yunus Cengiz fiil felsefesi açısından, insan fiillerini doğal istek ve arzular ile açıklayan bu yaklaşımı oldukça *indirgemeci* bulmaktadır. bk. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi,* 368-369.

553 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 12/316.

554 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 9/35.

yi (*nazar*) tabiatın, iradeyi ise failin eseri olarak gören Câhız'ın çelişki içinde olduğunu düşünür. Ona göre bu teori kabul edildiğinde güdülerin eşitliği durumunda ahlâkî sorumluluktan, bunun gibi fiillerin insana nispet edilmesinden bahsedilemez. Nitekim Câhız, güdülerin etkisi altında yapılan günahlardan dolayı yergi olmadığı gibi, aynı nedenle yapılan itaatten dolayı da övgü olmayacağını söyler.[555] Câhız'ın insanın özgür iradesi dışında yapılan fiillerin varlığını gözlemlemesi, onu böyle bir sonuca götürmüştür. O güdüleri fail ile Kâdî ise fiil ile bağlantılı görmektedir.[556] Dolayısıyla Kâdî irade dışında fiil üzerinde belirleyici bir etkinin varlığını reddetmekte, Câhız ise güdüleri fail ile bağlantılı görerek tabiat teorisini temellendirmekte, failin bazı fiiller karşısında neden özgür olamadığı sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır:

> Güdülerin güçlenmesi durumunda fiilin ortaya çıktığı söylenemez. Bu durumda fiilin tabiat ile ortaya çıktığını söylemek gerekir. Bu durumda failin bütününe özgü olan durumların, dolayısıyla faile özgü durumlara göre fiilin ortaya çıktığını söylemek mümkün olmayacaktır.[557]

Câhız doğal arzuları (*iştihâ*) ve fiilin mahallini, davranış üzerinde belirleyici görmekte, irade üzerinde etkili olduğunu düşündüğü bilgiyi de tabiat ile oluşan fiil olarak kabul etmektedir. Organizma kaynaklı hareketlerin fiili belirlediğini düşünen Câhız'ın nedenselliği savunduğu söylenebilir ancak onun deterministolduğu iddia edilemez, çünkü o neticede özgür iradenin varlığını inkâr etmemektedir.[558]

Kâdî Abdülcebbâr, fiilin zorunlu olarak gerçekleşmesi hâlinde, tabiatın fiile etkisini savunan kimsenin, tabiat ile güdüleri kıyasladığını belirtmektedir. Buna göre güdülerin davranışa etkisini iddia edenlerce savunulan "Güdüler güçlendiğinde fiil zorunlu olarak meydana gelir; güdüler ortadan kalktığında ise bu

---

555 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/235, 334.
556 Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 370.
557 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/34.
558 Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 371.

zorunluluk ortadan kalkar" düşüncesi de bu görüşü destekler. Hatta ona göre itirazcının "Güdüler güçlendiğinde insan fiilini yapmaya mecbur kalır, güçlenmediğinde ise insanın belli bir fiili ve onun tam tersini yapması mümkündür" sözleri de kendi görüşüyle paralellik gösterir. İtirazcıya göre burada varlığı iddia edilen ve fiilin meydana gelişinde tesiri bulunan güdülerin tabiattan farkı yoktur. Nasıl ki tabiat, fiilini zorunlu kılan bir hususiyete sahiptir, güdüler de belirli şartlar altında fiilleri zorunlu kılmaktadır. Güdüler güçlü olmadığında ise insanın fiilini tabiatı (*ḫilḳat*) ile değil de kudreti ile yaptığı söylenebilir. Kâdî bu iddia karşısında güdüler ile tabiat arasındaki farkı açığa çıkarmaya çalışmaktadır.[559]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre insanın organlarından meydana gelen fiilin, güdülerin çatışması ya da eşitliği durumunda tabiat ile meydana gelmesi de doğru olmaz. İnsanı fiile sevk eden güdüler güçlendiğinde de hâl değişmez. Çünkü güdülerin gücünün, kudretin sürekliliği ya da varlığı üzerinde bir etkisi yoktur. Bir fiili yapma ya da yapmama yönündeki güdülerin kuvvetli ve baskın olduğu zamanki kudretin hâli ile güdülerin birbirine eşit olduğundaki hâli de aynıdır. Bu nedenle, güdülerin eşitliği durumunda kudretin fiil ile alakalı olduğunu, güdülerden birinin üstünlüğü hâlinde ise fiilin tabiat ile meydana geldiğini söylemek doğru olmaz. Çünkü kudret, türü gereği bir fiile ilintilenmek (*taʿalluḳ*) zorundadır. Kudretin yöneldiği fiilin (*maḳdûr*) vaktinin geçmesi ya da bu fiilin hâlihazırda mevcut olması, bu yönelmeyi imkânsız kılar. Çünkü bu durumda kudretin o fiili meydana getirmesi imkânsızdır. Güdülerden birinin diğerine üstünlüğü ya da her iki güdünün birbirine eşit olduğu durumlarda da fiilin meydana gelmesi mümkündür. Her iki hâlde de kudret, fiile aynı biçimde taalluk eder. Ancak bu durumda güdülerden birinin baskın olması kudretin sürekliliğine tesir eder. Çünkü güdüler gerçekte birbirine zıt olamazlar, bunlardan birinin diğerine baskın gelmesi, failin inançları (*ʿitikâdât*) ile il-

[559] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/30.

gilidir. Güdüler ile kudret arasında bir uyumsuzluğun (*tenâfî*) bulunduğu da söylenemez. Fail bir fiile güdülendiğinde, kudret de aynı istikamette hareket eder. Kâdî'ye göre güdülerin kişiye güçlü ve yönlendirici bir tesir sergilediği anda kudretin varlığının imkânsızlığından söz edilebilseydi, güdülerin kuvvetli ve baskın olmasının insanla bağlantılı olan tüm hususlarda etkili olduğunu söylemek de mümkün olurdu.[560]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bu iddia, fiilin insanın bir parçasından değil de bütününden (*cümle*) meydana geldiğini de desteklemektedir. Çünkü fiil gibi güdüler de, davranışın gerçekleştiği mahaller ya da insan bedeninin bazı parçaları ile değil, insanın bütünü ile ilgili olduğu için insana aittir. Bu nedenle fiilin tabiat ile meydana geldiğini söylemek doğru olmaz. Çünkü tabiat belirleyici bir sebep (*maʿnâ*) olsaydı, insanın bütünüyle değil sadece fiilin meydana geldiği mahal ile ilgili olurdu. O, iddiasını bir örnekle açıklamaya çalışır: Buna göre, bazı hâllerde kişide güdüler mevcut olsa da fiil insanın tüm bedeninden meydana gelmeyebilir; bazen de bu mümkün olur. Bu konuda, insan bedeninin kısımları ile mahaller aynı hükümdedir. İnsanın bütünü belirli bir hâlde bulunup kudret sahibi olduğunda, fiilin meydana gelmesi zorunlu olur. Bu doğrultuda, failin güdüleri birbirine eşit olduğunda fiil kudretle meydana gelirken, güdülerden birinin diğerlerine galip gelmesi durumunda da aynı şekilde gerçekleşir. Çünkü iki işten birini zorunlu kılan hüküm diğerini de zorunlu kılar.[561]

Kâdî insandan herhangi bir şekilde *zorunluluk* yoluyla fiil oluşmasına karşıdır. Bu nedenle, irade dışındaki fiillerin güdüler aracılığıyla zorunlu olarak gerçekleşmesini kabul etmez. Zira bedenin bir kısmında meydana gelen fiilin, kudret ile oluştuğu kabul edildiğinde diğerleri hakkında da aynı şeyi söylemek gerekir. Kâdî, fiilin tabiat ve kudretle birlikte meydana geldiğini iddia etmenin de doğru olmayacağını söyler. Çünkü kudret

[560] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/31.
[561] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/31.

ile meydana gelen bir fiil, insanın bütünüyle (*cümle*) ve onun özgür iradesiyle bağlantılıyken, tabiatın fiili böyle değildir. Tabiat aracılığıyla meydana gelen fiil, failin özgür iradesi ile değil, fiilin gerçekleştiği mahal (vücut) ile bağlantılıdır. *Kudret* ve *tabiat* hakkındaki hükümler birbirinden farklı olduğu gibi aynı zamanda birbirine tamamen zıttır. Bu nedenle fiilin aynı anda her ikisine birden izafe edilmesi doğru olmaz.[562] Böylece müellifimiz insanın iradî hareketlerini güdülere, yaşamsal bir gereklilik olarak yaptıklarını ise tabiata bağlamıştır. Böylece tabiat kendiliğinden değil, insanın yönlendirmesi ile ve onun güdüleri doğrultusunda hareket eden bir mekanizma olmaktadır.

Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, iddiasını destekler mahiyette, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bir sözüne de işaret eder. Ebû Ali'ye göre, insan vücudunun bazı kısımlarında meydana gelen fiiller tabiat ile meydana gelseydi insanın güdüleri, vücudun bu kısmını harekete sevk ettiğinde, mahal her ikisini birden yüklenebileceğinden, zayıf ve hasta olan bir kimse ile sağlıklı bir kimseyi birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Bu nedenle insan, fiil için kudrete ihtiyaç duymazdı. Bunun gibi, kudreti olmayan bir kişinin, ağır bir cismi taşıyabilmesi gerekirdi. Çünkü mahal (vücudun belirli kısmı) buna hazırdır ve güdüler de mevcuttur.[563]

Kâdî'ye göre, insanı yukarıda bahsi geçen fiillere güdülerin sevk ettiğini söyleyerek bu sözleri çürütmek mümkün değildir. Çünkü güdüler sakat olan bir kişiyi yürümeye ya da gücümüzün yetmeyeceği bir şeyi taşımaya sevk edebilir, ancak bunları yapmayı denediğimizde, kudret eksikliğinden dolayı gerçekleştiremeyebiliriz. Bu örnekler, fiilin tabiatla değil, kudretle meydana geldiğini ispatlar. Bu açıklama aynı şekilde, güdülerden biri diğerine galip geldiğinde fiilin tabiat ile, güdüleri birbirine eşit olduğunda ise kudret ile meydana geldiğini savunan kimseye de cevaptır. Müellifimiz böylece kudret ve güdüler ile irade ve güdüler arasındaki farkı da ayırt etmiş olur. Buna göre güdü-

562 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/32.
563 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/32.

ler ve irade arasında bir uyum varken güdüler ve kudret arasında bundan söz edilmez. Güdüler kişiyi iradeyi kullanmaya sevk ederken, kudrete sevk edemeyebilir ya da sevk etse bile bunu gerçekleştirecek kudret olmadığından fiil gerçekleşmeyebilir.

Kâdî iddiasını bir örnekle de desteklemektedir: Buna göre, bazı durumlarda güdüler iradeye galip gelip kişiyi herhangi bir fiili tercih etmeye sevk edebilir. Bu hâlde irade, bir işi yapmaya sevk eden ya da bir şeyden engel olunan fiil ile (*murâd*) aynı konumdadır. Ancak güdülerin iradeye galip gelmesi sonucu oluşan fiil, bazı nedenlerden dolayı, aynı zamanda irade eden kişiye (*mürîd*) de aittir. İrade edilen fiil hakkında da hâl böyledir. Güdülerin eşitliği durumunda bu kabul edilirse, galip geldiği hâlde de böyle olur.[564]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fiilin meydana gelmek için güdülerden birinin diğerine üstün gelmesine duyulan gereksinim, fiilin tabiatla meydana gelmesini imkânsız kılar. Çünkü tabiat bir fiili zorunlu kılarsa, failin ona yönelik isteği olduğuna ya da olmadığına bakılmaz.[565] Sebep bir fiili gerektirdiğinde, onun meydana gelmesinin ardından oluşan sonucun, güdülerle ilgisi olmaz. Tabiat da böyledir. O, bir fiili zorunlu kıldığında, hiçbir şekilde güdülerle bağının olmaması gerekir. Sebebin bazı durumlarda sonucunu zorunlu kılması da bundan farklıdır. Bazı durumlarda bir güdünün diğerlerine baskın gelmesi zorunluluk doğurabilir, ancak herhâlukarda bu, tabiatın bir şeyi zorunlu kılmasından farklıdır. Bu açıdan sebep-sonuç ilişkisi, kudret-makdûr ilişkisine benzer. Fiilin gerçekleşeceği mahal fiile müsait olduğunda ve engeller de ortadan kalktığında, sebep-sonucu kudret de makdûrunu zorunlu kılabilir.[566] Tabiat ise böyle değildir. Tabiat bir mahalde fiili zorunlu kıldığında

---

564 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/32.

565 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/32.

566 Kâdî buna örnek olarak çarpışma olduğunda tabiî eğilim (*i'timâd*) aracılığıyla meydana gelen sesi ya da düşünme sonucu meydana gelen bilgiyi ya da yakınlaşma şartıyla meydana gelen birleşmeyi örnek verir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/33.

fiilin onun dışında bir başka şeyle bağlantılı olması mümkün olmaz.[567]

Kâdî'ye göre güdülerin çatışması ya da eşitliği hâlinde davranışın kudret ile meydana geldiğini kabul eden kişi, kudretin tek başına tabiat tarafından meydana getirildiğini de kabul etmelidir. Çünkü kudret, hareket vb. fiiller gibi insanın belirli bir bölgesinde (*baʿz*) bulunur. Kudretin ezelî olan Allah tarafından ya da insanın bir parçasına yerleşen canlı varlık tarafından meydana getirilmesi mümkündür. Aynı şey hareketler hakkında da geçerlidir. Kudretin tabiat ile meydana geldiğini kabul etmek zorunlu olduğunda ve tabiatın fiili zorunlu kıldığı düşünülüyorsa kudretle meydana gelen fiillerin de bu tabiatın failine yani Allah'a ait olması gerekir. Eğer tabiat fiili zorunlu kılmıyorsa daha önce de belirtildiği gibi fiiller bu kudretle failin özgür seçimi (*ihtiyâr*) ile meydana gelir. Güdüler birbirine galebe etse ya da birbirine eşit olsa da bu, diğer canlılarda fiilin tabiat ile meydana gelmesine engel olmaz. Canlıların fiillerini zorunlu kılan tabiat, bu iki hâlin farklılığına göre değişmez. Bu husus, güç sahibinin (*kâdir*) bir bölümünde gerçekleşen fiillerin de tabiat ile değil kudret ile meydana geldiğini ispat eder.[568]

Failin vücûdunun bir parçasında bulunan güdülerin galip gelerek onu fiile sevk ettiği kabul edildiğinde, aynı şekilde başka bir kişinin güdülerinin de onu fiile yönelteceğini kabul etmek gerekir. Her iki durum da fiilin onlarla meydana gelmemesi hususunda birbirine benzerler. Ancak mahalden tabiat ile fiil meydana gelir. Bu durumda niçin güdülerin galip gelmesi bunlardan birinde etkiliyken diğerinde etkili olmaz? Bu, failin güdülerinin fiil başkasından değil ondan meydana geldiği takdirde etkili olduğunu göstermez mi? Kaldı ki bu fiil, kudretle ve doğrudan meydana getirilen bir fiildir.[569]

Kudret sahibi bir kişinin vücudunun bir parçası üzerinde doğrudan fiil yapması, diğer kudret sahipleri üzerinde fiil yap-

---

567 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/33.
568 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*,9/34.
569 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/34.

masından daha uygundur. Çünkü fiil, insandan kudret sahibi olması nedeniyle ve tek bir şey (fail ile onun parçası bütündür ve tektir) statüsünde olduğu için meydana gelir. Bu nedenle insan bir başkası üzerinde değil, bir kudret ile kendisi üzerinde doğrudan fiil yapabilir. Onun kendi üzerinde gerçekleşen bu kudretin, başkasında olmayan bir özelliği vardır.[570]

Kâdî Abdülcebbâr, tabiat fikrini savunanların kendi görüşlerini onunkiyle aynı göstermelerine de karşıdır. Bu kişilere göre güdüler kuvvetlendiğinde fiil, terki mümkün olmayacak biçimde zorunlu olarak gerçekleşir ve bu durumda kişi fiili yapmaya mecbur kalır. Bu kişi, güdüleri bir işe yönelik potansiyelini güçlendirmeyen kişiden farklıdır. Bu nedenle, güdüler güçlendiğinde fiil tabiatla, birbirine eşit olduğunda ise kudretle meydana gelir. Kâdî bu iddiaya da karşı çıkar. Çünkü mecburiyet (*ilcâ'*) sadece güç sahibinin fiilini seçmesi üzerinde etkilidir. Fiil böyle bir durumda bile zorunluluk ile meydana gelmez. Bu nedenle, aslandan korktuğu için kaçmak zorunda olan kişi (*mülce'*) fiilini seçerek yapabilir. Bu hâlde bile kişinin, kaçış yollarından birini seçme hususunda özgür olduğu söylenebilir. Mecbur bırakan sebebin varlığı ile birlikte, insanın önemli bir faydadan dolayı, mecbur bırakıldığı şeyin tam aksine hareket etmesi de söz konusu olabilir. Meselâ bir önceki örnekte kişi aslandan kaçmayıp mücadele etmeyi ya da aslanı bir şekilde bertaraf etmeyi düşünebilir. Fiilin yapıldığı ortamda faili mecbur bırakan bir hâlin varlığı, fiilin kudret sahibi bir fail tarafından meydana getirilmesine engel olmaz. Bununla birlikte bu kişinin hükmü, bazı açılardan, mecburiyet hâlinde bulunmayan güç sahiplerinden farklıdır. İşte bu, failin zorlanmadığı hâllerde, fiilin failin kudretine, onun şartlarına ve fiili meydana getiren vasıtalara göre meydana geldiğini açıklar.[571]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, iradenin insanda bulunan kudret ile meydana geldiği kabul edildiğinde, onun -kanaat ve diğerleri

[570] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/34.
[571] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/35.

gibi- canlı varlığın güdüleri ile meydana gelmesi doğru olmaz. İrade, failin güdülerine bağlıdır ve buna göre değişir. İnsan vücudunun belli bir kısmında oluşan fiiller de onun güdülerine göre değişir. Bu nedenle fiilin failden güçle meydana geldiğini söylemek gerekir. Kâdî, iradenin fiili zorunlu kıldığı iddiasının yanlışlığını burada da dile getirir. Ona göre, "mahallin iradesi, mahalde bulunması nedeniyle, tabiat aracılığıyla azaların hareketini zorunlu kılar ve böylece azaları çeşitli fiiller yapmaya hazır hâle getirir" demek de doğru değildir. Çünkü kalpte irade olsun ya da olmasın, insan vücudunun bazı kısımlarında hareket meydana gelebilir. Bazı hareketlerin irade olmadan doğrudan güdülerin kudreti harekete geçirmesiyle meydana gelmesi de mümkündür. Nitekim kalpte irade yokken, Allah'ın bazı azaları harekete geçirmesi böyledir.[572] Muhtemelen Kâdî, organizmanın irade dışı istemsiz biçimde yaptığı eylemleri kastetmektedir. Bu fiiller sorumluluk doğurmayacağı için doğrudan Allah tarafından meydana getirilebilir. Oysaki fiillerin tabiat ile gerçekleştiği söylendiğinde, bunların irade olmadan insan vücudunda varlığı doğru değildir.[573]

Kâdî'nin bildirdiğine göre Câhız, azaların fiilleri ile bilgiler (*maʿârif*) konusunda sebebe bağlı fiillerin tabiatlara göre meydana geldiğini söylemektedir. Buna göre güdü kişiyi fiile sevk edip, iradeyi harekete geçirdiğinde, fiil ondan tabiî olarak meydana gelir. Câhız'ın irade dışında ihtiyârî hareketin varlığını reddetmesi de geçersizdir. Çünkü ona göre, iradenin tabiatlar aracılığıyla meydana geldiğini söylemekle, irade edilenin aynı şekilde meydana geldiğini söylemek arasında fark yoktur. Bunlardan biri imkânsız olduğunda diğeri de imkânsız olur. Câhız, iradenin varlığı anında fiilin vukuunu gerekli görmektedir. Gü-

---

572 Kâdî fiilleri kalbin ve azaların fiilleri diye sınıflandırmakta, irâde, kerâhet, pişmanlık, güdüler gibi fiilleri kalbe nispet etmektedir. Kelâm terminolojisinde kalp insanın duyusal ve bilişsel eylemlerinin merkezidir ve günümüzde bunu zihin olarak nitelemek mümkündür. bk. Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 176.

573 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/35.

dünün husûlü anında iradenin varlığının gerektiği de bilinmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr bu bağlamda, iradenin güdüler ile birlikte gerçekleşmesini mümkün görmeyen zihniyete de itiraz eder. Buna göre zâtlar değiştiği için, iradenin husûlü anında irade edilen vaki olmaz; dolayısıyla Câhız'ın bilgi konusunda dedikleri de hatalıdır. Câhız'a göre akıl yürütmeye sevk eden güdü anında ilim, failin fiiliyle değil mahallin tabiatı ile vaki olur. Bu doğru olsaydı fiilin bize izafe edilmemesi gerekirdi. Ayrıca bu hususta toptan güdülere itibar edilmeyip mahallin tabiatı gözetilir ve fiil ona izafe edilirdi. Oysaki bunun tersinin gerçekleştiği tecrübe ile sabittir. Ona göre, irade olmadan fiil yapmanın mümkün olduğunu ya da irade anında onun zıddının meydana geldiğini söylemek de mümkün değildir. Muhtemelen Câhız, iradeyi zorunlu gördüğü için böyle bir görüş ortaya atmıştır. Kâdî ise iradenin hiçbir şekilde fiili zorunlu kılma etkisi olmadığı görüşündedir. Ayrıca, kişi ayağa kalkma işini irade ile diğerlerini ise tabiat ile yapıyorsa kudret olmadığı zaman da bu fiil azalarda meydana gelebilir. Oysaki kudret vasf olmayan âciz ve kötürüm birinden bu tür tasarrufların meydana gelmediği görülmektedir. Bunun gibi, irade ve güdüler mevcut iken fiilin meydana gelmesi zorunludur. Başka bir güdünün ona muaraza etmesi mümkün olmadığında ise fiil vaki olmaz. Aksine bunların (güdü ve zıddı) birlikte meydana gelmeleri zorunludur. Bu fiillerin tabiî olarak meydana gelmeleri de söz konusu olamaz.[574]

Kâdî bu noktada *güdüler* ve *tabiat* arasındaki ayrıma da açıklık getirir. Ona göre güdülerin, organların tabiatı aracılığıyla fiili meydana getirdiğini iddia etmek doğru olmaz. Bu, kişinin bedeninin parçasını oluşturan organlar için düşünülebilse de başkası için söz konusu olamaz. Bu iddiada olanlar, fiil mahalli olan insan bedeninin fiile aracılık ettiğini söylerler. Müellifimiz, her mahallin kendine özgü tabiatı olduğuna göre, bunun fiilin oluşumunda etkili olduğunun söylenebileceği kanaatindedir.

574 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 385-386.

Güdü faili fiile sevk ettiğinde, fiil mahalli olan azalar, tabiatları gereği bu sürece müdahil olurlar.

Kâdî Abdülcebbâr, fiilin meydana gelişinde tabiatın fiile aracılık etmek dışında herhangi bir etkisinin olmadığını söyler. Bunun nedeni, kavramın taşıdığı zorunluluktur ve insan özgürlüğü açısından bunun kabulü söz konusu değildir. O organların tabiatının fiil üzerinde etkili olmadığını ispat için görünürde duyu organlarından meydana gelen bir fiilin, aslında faile ait olmama ihtimali üzerinde de durur. Buna göre, fiili meydana getiren bir organın insana ait olması ve onun bir parçasını oluşturması, bu organdan meydana gelen her fiilin faile aidiyetini zorunlu kılmaz. Burada Kâdî, insanın *zorunluluk* altında yaptığı ve zâhiren ondan kaynaklanan fiillere işaret etmektedir. Her ne kadar bu fiiller ona ait bir organdan meydana gelmesi nedeniyle insana ait görünse de, bu fiil üzerinde başkaları müessir olabilir. Burada Kâdî, insana sorumluluk yüklemeyen ancak ondan meydana geldiği açık olan, uyku vb. fiilleri dikkate almaktadır.

Kâdî'ye göre, eğer organların tabiatı fiil üzerinde etkili olsaydı, onun insandan ayrı olan cisimler *(ecsâm-ı munfaşıla)* üzerinde de etkili olması gerekirdi. Oysaki güdüler, hem insan hem de cisimler üzerinde etkilidir. Ayrıca, tabiatın kudret mahallinde gerçekleşen fiiller üzerindeki etkisinden bahsettiğimizde, onun aynı yerde gerçekleşen hayat ve kudret gibi fiiller üzerinde de etkili olması gerekir. Şayet fiil mahal ile bağlantılı olsaydı mahallin tüm fiillere taalluku aynı olacağından, Amr'ın fiili, Zeyd'den ayrışmazdı. Bunun gibi fiil mahallin tabiatı ile gerçekleşseydi, davranışın failin kasdıyla ya da onun tüm bedeniyle de irtibatı olamazdı. Mahallin tabiatının fiil üzerinde etkisi olsa da, bunun failin kasdına göre gerçekleşmesi gerekir. Fiilin oluştuğu mahal, türü ya da türünde bulunan bir özellik gereği, zorunlu bazı özelliklere sahiptir. Şayet fiili zorunlu kılsaydı her hâlükârda ve her durumda bunu yapardı. Bu durumda iki zıddın bulunması ortaya çıkardı, çünkü mahallin her iki hâle de taalluku

aynıdır. Tüm bunlar tabiatı savunanı ilzam etmekte, muhtâr bir faili savunanı ise desteklemektedir. Bu sebeple muhtâr olan bir kişi, bir fiilden bir başka fiile geçebilir. Şayet fail olan mahal olsaydı, kasteden, istemeyen, kınanan, övülen, emredilen ve yasaklananın da mahal olması gerekirdi. Bunun gibi fiillerin diğer hükümleri de onunla bağlantılı olması zorunlu olurdu ve bu sebeple mahal kötülüğünden dolayı kınanır, iyiliğinden dolayı da övülürdü. Yine bu sebeple dil, övücü bir söz söylediği için tazim edilirdi ki bu, artık had safhada bir yanlış olacaktır. Böylece müellifimize göre, Zeyd'in tasarrufunun mahal dışında, fiile taalluk ettiği ve ona ihtiyaç duyduğu için sabit olduğu ispatlanır. Ona göre failin, kasdı ve *devâ'î*sine göre fiil yapmasını zorunlu kılan bir şeye muhtaç olması fikri de yanlıştır. Zira bu durum, failin fiil ile irtibatlı olduğunu bildiğimiz ilkeyi (irade) iptal eder ve birbirini gerektiren sonsuz özelliklerin meydana gelmesini gerektirir ki, bu imkânsızdır.[575]

4. Güdüler-İlâhî Fiil İlişkisi

Kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid ilkesinden hareketle Mu'tezile kelâmcıları, beşerî ve ilâhî düzeyler arasında mukayeseler yaparak varlığı anlamlandırmaya çalışırlar. Onlar, herhangi bir konunun insan fiili alanındaki geçerliliğini sorguladıklarında aynı işlemi *ilâhî fiil* içinde yürütürler. İlk bakışta ilgi çekici gelen bu durumun, beşerî olanın nesnelliğini sağlama amacını taşıdığı görülür.[576] Kâdî Abdülcebbâr da insan davranışı üzerinde etkili olduğunu söylediği *güdü teorisi*ni, ilâhî fiil sahasına uygulamıştır. Ona göre fizik dünya (*şâhid*) ile gayb (*ġā'ib*) âlemi arasında, illet birliği sebebiyle, yüce Allah'ı fiile sevk eden sebeplerden de söz edilebilir. Zira dış dünyada fiilin insana nispetini ortadan kaldırdığımızda, Yaratıcı'nın (*Ṣâni'*) ispatına ve fiillerin ona izafe edilmesine de engel oluruz. Dolayısıyla insanın davranışları üzerinde tasarruf sahibi olduğu ispatlandığında, cisim-

[575] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 8/20-22.
[576] Hourani, *Islamic Rationalism*", 101.

lerin yaratılmasını da Allah'a nispet edebiliriz. Bu da peygamberin nübüvvet iddiasını ancak *mucize* ile bilmemize benzer.[577]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre insanın fail olduğunun ispatı, Allah'ın fail olduğunu ispat yöntemine benzer. Ancak her iki alan arasındaki mahiyet farklılığı, ilâhî güdülere insandaki gibi bir anlam yüklemeye engel olur. Çünkü *garaz*, fiilin ileride gerçekleşecek bir amaç için yapıldığını gösterir ve bu durumda olanın da, güdülerinin varlığından söz edilebilir:[578]

> Güdü tabirinin, kendisi sebebiyle fiilin yapıldığı her şeyi ifade etmek üzere bir ıstılah olarak istimal edilmesi mümkündür; öyle ki O'nun hakkında düşünülmesi caiz olmayan bir şeyi vehmettirmedikçe, Allah Teâlâ'ya nispetle de kullanılabilir. Böyle bir vehim olduğunda ise bunun açıklanarak yorumlanması gerekir. Bir kimse çıkıp da; "Kadîm Teâlâ'yı teklîfe sevk eden güdü, kişiyi sevap mertebesine ulaştıracak bir şeye muhatap kılmaktır; O'nu âlemi yaratmaya sevk eden güdü de [kula yönelik] fayda ve ihsandır" dese bu mümkün bir kullanımdır.[579]

Kâdî, ilâhî varlık sahasında güdülerin bulunmasını, ilâhî fiilin sebepliliği (*ta'lîl*) ilkesinden hareketle de gerekçelendirir. Kelâmcıların tamamı, O'nun fiillerinin hikmetli olduğu, bir anlam ve amacı bulunduğu hususunda ittifak hâlindedirler. Burada asıl tartışılan konu, ilâhî fiilde bir illetin varlığını kabul etmenin O'na zorunluluk yükleyip yüklemeyeceğidir. Mu'tezile çoğunluğu bu hususta illetin varlığını kabul etmekte ancak bunun neliği konusunda farklı düşünmektedir.[580] Eş'arî kelâmcılar, fâil-i muhtâr Tanrı anlayışının bir gereği olarak, ilâhî fiillerin herhangi bir illete bağlanmasını reddederler. İlâhî fiillerde *gerektirici bir sebep* ya da *hikmet* gözetmek doğru değildir. O, özgür fail olarak eşya üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Herhangi bir kimseye karşı görev ya da sorumluluğu da yok-

577 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 341.
578 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/44-45.
579 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/44.
580 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 343-344.

tur. Bunun aksi tüm düşünceler, Allah'ın kudret ve iradesini sınırlamak anlamına gelir.[581] Mâtürîdîler'e göre ise Allah, sefîh olmama anlamında fiillerinde hikmet sahibidir (*hakîm*) ve naslarda da böyle vasıflanmıştır. İlâhî fiillerdeki hikmet, mahlûkatın düzenini sağlamaya yöneliktir ve yarattığı şeylerde kendini "yerli yerinde olma" (*iḥkâm*) şeklinde gösterir. Ezelde Hakîm olan Allah'ın fiilinin illeti, hikmetli olmasıdır. O, kendi fiillerinin faydasız ve boşuna olmadığını birçok âyette belirtmiştir.[582] Kâdî Abdülcebbâr ise illetin fiili yapmaya sevk eden *gerekçe* anlamına geldiğini, bazı kelâmcıların kelimeyi bağlayıcı ve zorunlu sebep anlamında bir terim hâline getirmeleri sebebiyle buna karşı olumsuz bir tavır takınılmaması gerektiğini belirtir. Ona göre hikmet yönünü kastederek, varlığın Allah tarafından bir illetten dolayı yaratıldığını ifade etmekte bir mahzur yoktur. Zira bu şekilde "Allah mahlûkatı sebepsiz yarattı" gibi anlamsızlık ve hikmetsizliği çağrıştıran bir yaklaşımdan kaçınılmış olur. Ancak Allah'ın yaratmasının onun dışında bir sebebe bağlanması caiz değildir.[583]

Kâdî, ilâhî fiillerin illet ile nitelenmesinde, kavramın sübjektifliğine dikkat çekerek onu kullanan kimsenin kasdına göre doğruluk ya da yanlışlık değeri taşıyacağını belirtir. Zira dilciler illeti "failin, kendisi sebebiyle fiil yaptığı ya da yapmadığı şey" olarak tanımlarlar. Bu anlamdan hareketle illeti "hükmün sebebi" sayan fakihler, hükmün kendisine taalluk ettiği vasıfları illet olarak isimlendirirler. Ona göre kelâmcıların ıstılahında illet "zorunlu kılan sebep" ve "ait olduğu varlığa bir hâli zorunlu kılan şey" olmak üzere iki anlama gelir. Böylece *illet*, karîne ve izafetlere göre değişik anlamlar taşıyabilir. Buna göre illetten maksat "başkası için bir hâl gerektiren şey" ise irade

---

581 İbn Fûrek, *Mücerred*, 129; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 51-53; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm,* 397-398.

582 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* 151-152.

583 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 11/91-93. Mu'tezile'de hikmet düşüncesi hakkında bk. M. Sait Özervarlı, "Hikmet: Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/512.

sahibi bir fail için kullanılması doğru olmaz. "Allah mahlûkatı ilk başlangıçta bir illetten dolayı yarattı" sözünde yaratmanın hikmet yönü kastediliyorsa, bu da imkânsız bir söz olmaz. Aynı bakış açısıyla, "Allah mahlûkatı illetsiz yarattı" sözü de bâtıl olur. Çünkü bu sözde "Allah onları hikmeti gerektiren bir yön olmadan boşuna (*ʿabes*) yarattı" şeklinde bir vehim oluşturma ihtimali vardır. Sonuçta Kâdî "Allah mahlûkatı bir illetten dolayı yaratmıştır" sözünü kabul eder. Ona göre bu illet, varlıkları yaratması dışında bir şey olmadığı gibi zorunlu da değildir. Allah'ın mahlûkatı yaratması zorunlu bir illetten (*ʿillet-i mûcibe*) kaynaklanmaz.[584]

Müellifimize göre *adalet ilkesi*nden hareketle, Allah'ın kötü fiilleri yaratmadığı, sadece iyi işler yaptığı ve O'nun güdüye benzeyen vasıflarının olduğu da ispatlanabilir. Gerçekte O, fiillerini kudret sahibi olmasından dolayı yapmaktadır. Biz ilâhî fiillerin tümünün iyi oluşunu, bunların O'ndan meydana gelmesi ile açıklarız. Bu durumda O'nu fiile sevk eden güdüler de iyi olacaktır. Allah'ın fiillerinin güdüye göre gerçekleşmediği düşünülürse, O'nun Âlim ve Ğanî isimleri olduğu da ispat edilemez. Tüm bunlara ancak güdüler yoluyla istidlal edebiliriz. Çünkü güdüler olmasa meydana gelen fiil de iyi olamaz. İyi olması mümkün olduğu gibi kötü de olabilir. Bu, kâdirin tümünü değil bir kısmını seçebildiği fiillere benzer. Çünkü güdü sayesinde fiil, fail tarafından güzel biçimde yapılabilme özelliği kazanır. Bunun yanında failin ihtiyâr sahibi olması da gerekir. Zira iyi ve kötü fiiller arasındaki fark böyle ortaya çıkar. Çünkü fiilin meydana gelmesi için kişinin güç sahibi olması yeterlidir. Güdüler ise farklıdır; zira onlarla birlikte mutlaka failin özgür seçiminin ya da benzer bir özelliğin bulunması gerekir.[585]

Allah, güdüye benzer işlevi olan şeylerden dolayı fiilini yapan bir kimseye benzer. O'nun fiilinin dikkatsizlik, yanılma (*sehv*) ya da buna benzer bir şekilde meydana gelmesi doğru

584 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/91-93.

585 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/157-158; Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥât*, 317.

değildir. Bu cümle, dış dünyaya (şâhid) dönerek bu hususdaki kıyasın sıhhatli olması için illetin ve hükmünün açıklanmasını ya da detaylı bir açıklama yapmayı ihtiva etmektedir. Kâdî'ye göre failin kötü bir fiilden vazgeçmesi hususunda bu iki vasıftan (fiilin kötülüğünü bilmek ve ona ihtiyaç duymamak) birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Bunlardan birinin müessir diğerinin ise şart kılınması da bunun tersini yapmaktan daha uygun değildir. Mezkur özelliğe sahip olan bir kişi, kötü olan bir fiili seçmez. Aynı şekilde, kendi nefsine zarar verme ihtiyacı olmayanın da bu tür bir fiili seçmeyeceğini biliriz. Bunun gibi bizden bir kimse tek bir dirheme ihtiyaç duyduğunda ve bu hususta yalan ve doğru arasında muhayyer bırakıldığında, yalanın kötülüğünü biliyorsa, hiçbir şekilde onu yapmayı irade etmez.[586]

Kâdî Abdülcebbar, *ilâhî güdüler* ile *insanî güdüler* arasındaki farkı da belirtir. Buna göre insanı fiile zorlayan husus, zarardan kaçınmak ve faydayı gözetmektir. Allah ise ne faydadan zevk alır ne de zarardan etkilenir. Bu sebeple O'nun herhangi bir fiili zorunluluk hâlinde (*ilcâ'*) yaptığı söylenemez. O, yaratıcı olmasının bir gereği olarak yaptığı fiillerden dolayı övgüyü hakeder.[587] Allah Teâlâ kaçınılmaz olarak iyi fiilleri yapmayı seçtiğinde O'na faydası olduğu için değil, bu fiiller iyi olduğu için yapar. Böylece herhangi bir iş yapmaya zorlanmış olmaz; bu sebeple fiilleri övgüyü hakeder:[588]

> Ezelî olan Allah Teâlâ'yı insanları sorumlu tutmaya (*teklîf*) sevk eden/davet eden (*dâ'iye*) husus, onların sevap kazanmalarına imkân vermektir. O, insanları sevap kazanmaları ve dolayısıyla Cennet'e girmeleri için teklîfe muhatap kılmıştır. O'nu âlemi yaratmaya sevk eden şey de (*dâ'iye*) menfaat ve iyiliktir. Bundan başka bir şey olması mümkün değildir.[589]

---

586 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 254-255.
587 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/ 201-202; 11/399-400.
588 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 6-1/ 13-14.
589 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 14/44.

Burada Kâdî Abdülcebbar *dâ'î* kavramını Mu'tezile sisteminde önemli bir yeri olan *aslah prensibi* bağlamında yorumlamıştır. Allah, kulların faydasına olan fiilleri yapmak zorunda olduğundan, O'nu fiile sevk eden nedenin de onların faydasına olması gerekir. Bu bakımdan güdüler Allah'a nispet edildiğinde, *tenzih ilkesi* gereği, zât-ı ilâhî hakkında caiz olmayan hususlar akla getirilmez. Aksi hâlde bu kavramı açıklamak ve yorumlamak gerekir. Buna göre Allah'ı, insanları sorumlu tutmaya sevk eden şey *(dâ'î)*, kulların iyi işler yapmalarına ve sevap kazanmalarına imkân vermesidir. O'nu âlemi yaratmaya sevk eden şey de *(dâ'î)* menfaat ve iyiliktir. Bundan başka bir şey olması mümkün değildir.[590] Yüce Allah faydalanmak ya da zarardan kurtulmak için fiil yapmaz. O, iyi olduğundan, başkalarına fayda vermek ya da hakedilen bir zarara uğratmak için fiil yapar. Bu sebeple O, medhe ve şükre müstehak olur, fiile zorlanan kimseden ayrılır. O, insanlar gibi yapılmasında meşakkat olan bir fiili yaptığından dolayı medhe müstehak değildir. Kaybolmuş birine yol göstermek gibi bize zor gelmeyen bir hususta da O medhe müstehak olabilir. Bizden birisi zor olan bir işi yaptığı için değil, kasd ve iradesi ile başkasına nimet verdiği için medhe müstehak olur.[591]

Kâdî Abdülcebbâr, fiilin âdetullahın bir gereği olarak failin yönelimine ve güdülerine göre yaratılmasına da karşıdır. O, dış dünyada (*hâric*) âdete bağlı bir düzenin varlığını kabul eder, ancak bu ilkenin insan fiillerine tatbikine karşıdır. Çünkü bu iki alan kategorik olarak birbirinden ayrıdır, dolayısıyla birinde geçerli olan hükmün diğerinde de geçerli olduğu düşünülemez. Âdet teorisinin teklîfî fiillere uygulanması, insan failiyetine ve sorumluluğuna aykırı olup Allah'ın varlığını ispat yöntemleriyle çelişir. Çünkü duyular ve tecrübe ile idrak edilemeyen (*ġā'ib*) bir muhdisi bilmek için, dış dünyadaki (şâhid) muhdisi bilmek gerekir. Duyulur âlemdeki hadiseler, yaratılmış olmaları bakı-

590 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/44.
591 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/13-15.

mından meydana gelmek için bir faile muhtaçtırlar. Bu sebeple insan davranışlarının Allah'ın âdeti gereği, kasıd ve güdülere göre yaratılması anlaşılır *(maʿḳūl)* değildir. Fiili yapan kişi (*muḥdiṯ*) söz konusu olduğunda makul olan; davranışın onun kasıt ve güdülerine göre gerçekleşmesi, istemediğinde ya da vazgeçtiğinde de ortadan kalkmasıdır. Fiilin ilâhî âdete göre gerçekleşmesi her ne kadar *kasıd* ve *güdülere* engel olmasa da failin muhdis olmasına aykırıdır.

Kâdî âdete "alışkanlık" manası verilse de durumun değişmeyeceğini belirtir. Buna göre, kulun tasarrufları âdete göre gerçekleştiğinde, sıcaklık ve soğukluk gibi hâllerin değişkenliğini göz önünde bulundurmak gerekir. Beldelerin hem âdetullaha bağlı iklim özellikleri hem de yöresel alışkanlıkları birbirinden farklı olabilir. Bunun gibi fizikî bir fenomen olan *yanma* da böyledir ve hâlden hâle değişir. Ayrıca hayvanlar içinde –semender gibi–ateşe girdiğinde, acı duymayan ve yanmayan varlıklar da olaiblir. Şayet insan davranışları, âdet yoluyla kasıd ve güdülerimize göre gerçekleşseydi âdetin değişimine bağlı olarak fiillerin de hâllerinde değişmeler olurdu. O hâlde bizden uzakta bulunan bazı ülkelerde, kendini alıkoyduğu hâlde bir fiili yapanın, bunun gibi güdü sevk ettiği hâlde fiil yapmayanın bulunması mümkün olabilir, ayrıca insanın herhangi bir eğitim görmediği hâlde eşsiz güzellikte yazılar kaleme alması da mümkün olabilirdi.[592] Böylece Kâdî çevresel ve kültürel şartların insan davranışları üzerindeki etkisini de vurgulamış olur. İnsan bir yönüyle tabiatın diğer yönüyle de içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır ve bu faktörlerin davranış üzerinde etkileri bulunmaktadır. Kâdî'ye göre bu unsurların fiil üzerinde etkili olduğu kabul edilse de temelde davranışın insana nispetine engel olan durumlar meydana getirmez.

Allah Teâlâ, insanda güdüler aracılığıyla fiil yapmaya, bunun gibi yaratmayacağı zaman da buna engel olacak durumlar

[592] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 340-341; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 341-342.

(*ṣavârif*) meydana getirmeye muhtaç değildir. Nitekim güdülerin mevcut, ortamın da müsait olduğu (*selâmet*) bazı hâller vardır ki fiil yaratılmaz ancak failin fiilden vazgeçtiği (*ṣavârif*) ve fiili yapmayı istemediği (*kerâhet*) hâllerde ise fiil meydana gelebilir. Doğrudan Allah'tan gelen hastalık, sağlık vb. fiiller böyledir. Bunlar güdülerin varlığı anında gerçekleşir, güdü ortadan kalktığında ise gerçekleşmez. Allah insanda, kasıd ve güdü yokken fiilin gerçekleşmeyeceği, güdüye engel bir hâl bulunmadığında da fiilin gerçekleşeceğine dair zorunlu bilgi yaratmıştır ve bu sayede biz O'nun bizde yarattığı fiiller ile bizim kendi tercihimizle meydana getirdiklerimiz arasını ayırt edebiliriz.[593]

Klasik Eş'arî görüşte, Allah zevk ya da acıyı tecrübe edemeyen bir varlık olduğundan O'nun hakkında güdü vb. düşünceler söz konusu olamaz. O'nun fiilleri ve emirleri de güdülerini takip edemez.[594] Herhangi bir garaz ya da güdü ile hareket eden bir varlık mükemmel olamaz. Zira fiilin bir garaz ya da *dâ'î* için yapılması eksiklik ve ihtiyaç bildirir, Allah ise fiil yapmak için bir maksada, *dâ'î* ya da garaza muhtaç değildir. Bunlara muhtaç olmak mutlak yetkin olan O'nun şanına yakışmaz. Onun fiilleri kendi faydasına değil insanların faydalanması içindir. Fahreddin er-Râzî de mahlûkatın istifade ettiği tüm imkânların, ilâhî bir güdünün sonucu olduğu fikrini reddeder.[595] O güdülerin kısımlarından olan ihsân dâiyesini izah ederken, Mu'tezile'nin bu hususta görüşünü şöylece özetler:

> Mu'tezile'ye göre âlemin faili kâinatı ya hiçbir güdü olmaksızın ya da bir dâiyeye bağlı olarak yaratmıştır. Bunlardan ilki bir kusur ve eksiklik olduğundan Allah hakkında (düşünülmesi) imkânsızdır. Bu durumda O'nun âlemi bir güdü ile yarattığı sabit olur. Bu güdü ya bizzat O'nu ya da O'ndan başkasını bir menfaate ulaştırır. İlki

---

593 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* 343.

594 bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, 51.

595 Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî uṣûli'd-dîn,* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/352-353. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Meṭâlibü'l-'âliye*, 4/70 vd.

bâtıldır. Onun bir başkasına muhtaç olması imkânsız olduğuna göre, âlemi bir başkasının menfaati için yarattığı tespit edilmiş olur. İhsan dâiyesinin de bundan başka bir manası yoktur. Böylece bu kesin delil ile güdüleri ele alan bu kısmın husulü sabit olur.[596]

[596] Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-'âliye*, 4/71.

SONUÇ

Kâdî Abdülcebbar'ın fiil sistemi, kaynağı, içeriği ve sonuçları itibarıyla teolojik bir hüviyete sahiptir. Onun öncelikli amacı davranışa etki eden *zorunlu* ve *ihtiyarî* sebepleri ayırt etmek, böylece insanın metafizik sorumluluğunu beşerî şartlar çerçevesinde temellendirmektir. Bu sebeple müellifimiz, insan failiyetini izaha yönelik detaylı bir teori oluşturmuş, davranışı oluşturan unsurları ve bunların birbiri ile olan ilişkisini, zorunluluk ve sorumluluk kavramları bağlamında incelemiştir. Kâdî'nin fiil sistemi içinde *güdüler*, insan bedeninde davranışı başlatan ve fiilin farkındalık düzeyinde meydana getirilmesini sağlayan iç sebeplerdir. Böylece davranışın psikolojik yapısını izaha girişen Kâdî, güdüleri teklîfin önemli bir unsuru hâline getirmiş ve düşünce sistemiyle uyumlu bir mekanizma geliştirmiştir.

Davranışın oluşumunda etkili olan güdüler, sürecin bütünü düşünüldüğünde tek başına anlamı olmayan güçlerdir. Onlar ilk hareketi verseler de davranış; bilgi, irade, kudret vb. özelliklerin işbirliği ile gerçekleşir. Böylece bilinçli bir süreç içinde ahlâkî hüviyet kazanarak vücuda gelen fiil, dünyevî ve uhrevî neticelerle bağlantılı hâle gelir. Güdüler fiziki bünyeden kaynaklanan tüm fiiller üzerinde etkilidir; onlar doğrudan irade ile irtibata geçerek ihtiyârî/teklîfî fiilleri meydana getirirken, bünyenin zorunlu/refleksif eylemleri doğrudan kudretle gerçekleşir. Ancak insan sorumluluğunun ispatında güdülerin irade ile ilişkisi üzerinde durulmalıdır. Zira insan iradeye tâbi olan fiili yapma hususunda özgürdür; oysaki diğeri sorumluluk doğuran bir hadise değildir. Bu sebeple fail, yaşaması için gereksinim duyduğu; kalbin atması, elin titremesi, gözün seyirmesi vb. istemsiz fiilleri güdüler ve kudret vasıtasıyla yapabilir.

Kişiyi davranışa sevk eden asıl dürtü ise ihtiyaçtır; burada bilgi, davranışın yönüne, yapılıp yapılmayacağına karar verir. İnsan bir işte fayda olduğunu bildiğinde onu yapma doğrultu-

sunda zarar olduğunu bildiğinde ise ondan uzaklaşma doğrultusunda güdülenir. Kâdî, bilgi türünden olan itikad ve zannın da kişiyi güdüleyici etkisinden bahsederek davranışın oluşumunda sübjektif algının etkisine dikkat çeker. Kişi fiilin kötülüğünü biliyorsa ve onu yapmaya muhtaç değilse, bu doğrultuda güdülenmez. Çünkü güdüler, fiilin değil failin içinde bulunduğu şartlarla (*aḥvâl*) ilintilidir.

Böylece güdüler etrafında dönemine göre oldukça ileri ve önemli bir teori üreten Kâdî, insan organizmasını dinamik bir düzen ve tutarlılıkla izaha çalışmıştır. Bu bütünlük içinde, fiilin oluşumuna etki eden psikolojik süreçler ve güçler ile sistemin unsurları arasındaki irtibat detaylı biçimde incelenir. Bu yapı en başında; korku, beslenme, güvenlik, hayatta kalma, faydalanma, kaçınma, cinsellik, merak, haber alma/haberverme ve akıl yürütme gibi her biri organizmanın gereksinimlerini gidermeye yönelik güdüler tarafından harekete geçirilir. Kâdî, mükellefi fiile güdüleyen hususiyetlerin –haberleşme ihtiyacı gibi– sosyolojik yönü olduğuna da işaret eder. Böylece günümüz psikoloji anlayışındaki gibi, güdülere fizikî bünyenin hayatiyetini sürdürmesi noktasında önemli bir rol verir. Onun güdülere verdiği anlam ve fonksiyonları düşünüldüğünde kendisinden önce üretilen ve tercümeler yoluyla İslâm kültürüne taşınan konu ve kavramlardan istifade ettiği görülür.

Kâdî'nin güdü kavramı etrafında ortaya koyduğu malumat, aynı zamanda onun insan vücudunu biyolojik ve bütüncül (*cümle*) bir sistem olarak görmesinin tabiî bir sonucudur. Bu sebeple meselenin güncel değerini tespit bakımından dönemin bilim anlayışındaki yeri ve modern epistemoloji ile mukayese edilmesi gerekir. Güdü teorisi aynı zamanda, kelâmda tabiî ve teolojik yapılar arasındaki bağlantıyı göstermesi bakımından da incelenmeyi hakeder. Bunun gibi güdüler, insanın psikolojik doğası ve sorumluluk gerektiren davranışlarla ilişkisi sebebiyle, failin ahlâkî değer ifade eden fiillere yönelimi üzerinde de etkilidir. Böylece sorumluluk gerektiren eylemlerin, insan psi-

kolojisi içinde nasıl bir mekanizma içinde meydana getirildiğini de aydınlatmaktadır. Kâdî'nin güdülere verdiği önem, insan davranışı söz konusu olduğunda, fizik, metafizik, epistemoloji, psikoloji ve ahlâkın nerede ve nasıl kesiştiğini de gösterir. Aynı zamanda güdülerin fonksiyonu onun insan tanımı ve ruh görüşüyle de bağlantılıdır; zira o, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu kabul etmekte ancak bu denklemde bedene etkin bir görev vermektedir. Bu da onu, insan bedeninin psikolojik ve fizyolojik hareketlerini ve davranışa olan katkısını daha detaylı incelemeye götürmüştür.

Kâdî Abdülcebbâr insana sistematik olarak bakmaktadır. İnsan onun parçasını oluşturan organların; bunun gibi hayat, irade, kudret, kasıd, güdü vb. özelliklerin tümünün ötesinde bir varlıktır. İç ve dış şartların bir ürünü olarak ortaya çıkan fiil, bunlarla elde edilen dünyevî kazanımın çok ötesinde bir anlam elde eder. Öyle ki fail bununla sevap ve ikâba, mükâfat ya da cezaya maruz kalmaktadır. Şüphesiz Kâdî Abdülcebbâr'ın fiil teorisinin psikoloji açısıdan detaylıca çalışılması, insan haklarını ve menfaatlerini merkeze alan teolojik yaklaşımın anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bunun yanında Kâdî, –Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği gibi– güdüleri insanı davranışa zorlayan ve bu sebeple Mu'tezile esası ile çelişen etkenler olarak görmemektedir. Zira insan olmanın ve yaşamsal faaliyetin bir devamı olarak varolan bu dâhilî sebepler, kişiyi davranışı tercihe yöneltse de olumlu ya da olumsuz olarak bunun içeriğine müdahale etmezler. Güdü fiili gerektiren bir şey değildir; o sadece kudret sahibinin bir fiili diğerlerinden önce seçmesini sağlar ve davranış; bilgi, kudret ve irade güçlerinin kolektif hareketi sonucu gerçekleşir. Kudret fiilin oluşumuna zemin hazırlarken, bu gücün fiili doğurması ise güdünün tetiklemesi ve iradenin tercihine bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī, Muhammed Fuâd. *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.

Abrahamov, Binyamin. "'Abd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (*Luṭf*)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 cilt. Kahire: y.y., 1313.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Aslan, Abdülgaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 29-56.

Azmî, Ömer es-Seyyid. "el-Muḳaddime". *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*. mlf. Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. 5-10. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. e*l-Farḳ beyne'l-fıraḳ ve beyânü'l-fırḳati'n-nâciye minhüm*. tsh. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1948.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. *Uṣûlü'd-dîn*. thk. Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnṣâf fi mâ yecibu iʿtiḳādühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî.* thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân ʿani'l-farḳ beyne'l-muʿcizât ve'l-kerâmât ve'l-ḥiyel ve'l-kehâne ve's-siḥr ve'n-nârancât*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fi'r-red ʿale'l-mülḥideti'l-muaṭṭılati'r-râfıża ve'l-Ḫavâric ve'l-Muʿtezile.* thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî – Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

Bernard, Marie. "*İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı*". çev. Şerafettin Gölcük. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 321-339.

Beşer, Faruk. "Şehvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şuʿabü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 cilt. Mekke: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâ'ilü'l- Câḥız*. şrh. ve thk. Abdülemîr Ali Mehnâ. Beyrut: Dârü'l-Hadâse, 1988.

Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*: *Kâdî Abdülcebbâr Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Ṣıḥâḥ: Tâcü'l-lüġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed b. Abdülgafûr Attâr. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1956.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: yy., ts.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Taʿrîfât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edille fî uṣûli'l-iʿtiḳād*. thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Seḳāfiyye, 1985.

Çakırhan, Büşra, *Fahreddin er-Râzî'de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel islam Bilimleri, 2023.

Çankı, Namık. *Büyük Felsefe Lugatı*. 3 cilt. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

Çelebi, İlyas. "İvaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebbâr (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Danışman, Nafiz. *Kelam İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütekellimlerinden Amr b. Bahri'l-Câhiz'in Kitaplarından Seçmeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955.

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında Mu'tezile'de Tevlîd Teorisi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.

Demir, Osman. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Demir, Osman, "Kadi Abdülcebbâr'da İlahi Uyarıcı ya da Vicdan: Hatır Kavramı Etrafında Bir İnceleme, İslam Düşüncesinden Vicdan Kavramı içinde, ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar, İstanbul: İlem Yayınları, 2023.

Demir, Osman. 2025. "İki Tarafından Çekilen İp: Basra Mu'tezile Geleneğinde İ'timâd ve Tevlîd ile İlişkisi". *Eskiyeni*, sy 57: 555-72. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1599633.

Demir, Osman, *Kelamda Nedensellik, İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Demir, Osman, "Tevlîd", *Metafizik Teoriler Atlası*, İstanbu: Ketebe, 2018, III, 1166-1178.

Duğaym, Semîh. *Felsefetü'l-ḳuder fî fikri'l-Muʿtezile.* Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

Duğaym, Semîh. *Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ilmi'l-kelâm el-İslâmî.* Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.

Durmuş, Nuray, İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Meselesi, Ankara: Fecr Yayınları, 2025.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*: *İnsanın Yeryüzü Serüveni.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

Emîn, Ahmed. *Ḍuḥâ'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351/1933.

Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", Nazariyat 7/2 (Ekim 2021): 157-194.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Ebî Bişr. *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne.* thk. Abbas Sabbâğ. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Ebî Bişr. *Kitâbü'l-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ*. thk. Hammûde Gurâbe. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1975.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Ebî Bişr. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*. tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Fakhry, Majid. "Muʿtazilite View of Man". *Recherches d'Islamologie: Recuil d'Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par Leurs Collègues et Amis*. 107-121. Leuven: Peeters, 1977.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân. *Ârâ'ü ehli'l-medîneti'l-fâḍıla*. thk. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân. *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*. thk. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1994.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân. *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ sebîli's-sʿeâde*. thk. Caʿfer Âlü Yâsîn. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1371 HŞ.

al Fārūqī, İsmail R. "The Self in Muʿtazilah Thought". *International Philosophical Quarterly* 6/3 (September 1966), 366-388. https://doi.org/10.5840/ipq1966635.

Frukî, İsmail R. "Mu'tezile Düşüncesinden Nefs" çev. Osman Demir, *Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* II (der. Recep Alpyağıl), 895-914.

Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.

Frank, Richard M. "Moral Obligation in Classical Muslim Theology". *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (Fall 1983), 204-223.

Frank, Richard M. "Several Fundamental Assumptions of the Başra Schol of the Muʿtazila". *Studia Islamica* 33 (1971), 5-19. https://doi.org/10.2307/1595025

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İḥyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*. nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol: el-İḳtiṣâd fi'l-İʿtiḳād*. nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". İslâm Araştırmaları Dergisi 5 (Ocak 2001), 59-108.

Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Güler. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Güler, İlhami. "Güç Yerine Ahlak Temelli Bir Allah-İnsan İlişkisine Doğru". *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. 9-20. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Hançerlioğlu, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Hanefi, Hasan. "Teoloji mi Antropoloji mi?". çev. M. Sait Yazıcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 505-531.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ʿalâ İbni'r-Râvendî el-mülḥid.* nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye, 1957.

Hecker, Judith Katz. *Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawlīd from al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-ʿAdl by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, with Introduction and Notes*. Berkeley: University of California, PhD. Dissertation, 1975.

Heemskerk, Margaretha T. *Suffering in the Muʿtazilite Theology*: *ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden – Boston: Brill, 2000.

Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hourani, George F. "The Islamic and Non-Islamic Origins of Muʿtazilite Ethical Rationalism". *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976), 59-87.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî.* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal.* thk. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Riyad-Cidde: Mektebetü Ukâz, 1402/1982.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbn Sîna, Ebû Ali Hüseyn b. Abdullah. *eş-Şifâ': eṭ-Ṭabîʿiyyât II: en-Nefs*. thk. G. Anawati – Saîd Zâyid. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâʾiḳ fî uṣûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin, 2007.

İmâre, Muhammed. *el-Muʿtezile ve müşkiletü'l-ḥürriyeti'l-insâniyye*. Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988.

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân.* thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetuhum li-sâʾiri'l-muḫâlifîn*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1974.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*.

4 (*Rüʾyetü'l-Bârî*): thk. M. Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

5 (*el-Fıraḳ ġayru'l-İslâmiyye*): thk. Mahmûd M. el-Hudayrî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

6/1 (*et-Taʿdîl ve't-tecvîr*): thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

6-2 (*el-İrâde*): thk. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

7 (*Ḫalḳu'l-Ḳurʾân*): thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1961.

8 (*el-Maḫlûḳ*): thk. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.

9 (*et-Tevlîd*): thk. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

11 (*et-Teklîf*): thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

12 (*en-Nazar ve'l-maʿârif*): thk. İbrâhim Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.

13 (*el-Lutf*): thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

14 (*el-Aṣlaḥ - İstiḥḳāḳu'ẕ-ẕem - et-Tevbe*): thk. Mustafa es-Sekkā. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

15 (*et-Tenebbüʾât ve'l-muʿcizât*): thk. Mahmûd el-Hudayrî – M. M. Kāsım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

16 (*İʿcâzü'l-Ḳurʾân*): thk. Emîn el-Hûlî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1960.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn*. thk. Muhammed İmâre. *Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd*, cilt: 1 içinde, 161-253. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971.

Kallek, Cengiz. "Telcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Kazanç, Fethi Kerim. "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar". *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*. ed. Ramazan Biçer – Süleyman Akkuş. 107-142. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Koç, Zeynep Hümeyra, *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

Kologlu, Orhan Ş. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Kologlu, Orhan Ş. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Köknel, Özcan. *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar, 1999.

Madelung, Wilferd. "The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosophers' Trap". *Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani, vol. I: Islamistica*, ed. B. Scarcia Amoretti – Lucia Rostagno. 245-257. Roma: Bardi Editore, 1991.

Mânkdîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse. Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

McDermott, Martin J. "Abū 'l-Ḥusayn al-Baṣrī on God's Volition". *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. ed. Farhad Daftary – Josef W. Meri. 86-93. London: I. B. Tauris, 2003

Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Mert, Muhit. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Mohammed, Abdalla I. *The Notion of Good and Evil in the Ethics of ʿAbd al-Jabbār: A Philosophical Study, with a Translation of "The Determination of Justice and Injustice" (al-Taʿdīl wa-al-Tajīr) Sections 1-12*. Philadelphia, PA: Temple University, PhD. Dissertation, 1984.

Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. çev. Hüsnü Arıcı vd. Ankara: Meyeksan Yayınları, 1999.

Nâdir, Albert Nasrî. *Felsefetü'l-Muʿtezile: Felâsifetü'l-İslâmi'l-esbaḳīn*.

1 (*et-Tevḥîd: Allâh - el-ʿÂlem*): İskenderiye: Dârü Neşri's-Sekāfe, 1950.

2 (*el-ʿAdl: el-İnsân - el-Aḥlâḳ - es-Siyâse*): Bağdat: Matbaatü'r-Râbıta, 1951.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâ'î*. haz. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. basım, 1988.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. 2 cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990, 1993.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd. *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Maʿn Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Maʿhedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Nyberg, H. S. “Mu’tezile”. *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. 7/756-764. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.

Özervarlı, M. Sait. “Hikmet: Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öztürk, Orhan. “Güdülenme-Engellenme-Çatışma”. *Normal ve Anormal Yönleriyle Yeni Medikal Psikoloji*. ed. Orhan Adasal. 673-684. İstanbul: Minnetoğlu Yayınları, 3. basım, 1977.

Öztürk, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Peker, Hidayet. *İbn Sina’nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

Peters, Johannes R. T. M. *God’s Created Speech: A Sudy in Speculative Theology of the Muʿtazilî Qâḍî’l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî*. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Pingree, D. E. – S. Nomanul Haq. “Ṭabīʿa”. *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 10/25-28. Leiden: Brill, 2000.

Platon. *Phaidon*. çev. H. Ragıp Atademir – Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Râvî, Abdüssettâr. *el-ʿAḳl ve’l-ḥürriye: Dirâse fî fikri’l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr el-Muʿtezilî*. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1980.

Râzî. Fahreddin. *el-Erbaʿîn fî usûli’d-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. 2 cilt. Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe = el-Muhassal*, (neşir, tercüme ve inceleme Eşref Altaş), İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Meṭâlibü’l-ʿâliye mine’l-ʿilmi’l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. 9 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.

Ross, David. *Aristotle*. London – New York: Routledge, 1995.

Sayar, Kemal-Dinç Mehmet, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Schwarz, Michael. “Muʿtezilî Kelâm’da İlcâ’ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar”. çev. Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 261-278.

Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden: Brill, 2006.

Sinanoğlu, Abdülhamit. "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 299-308.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ʿilmi'l-kelâm: el-Muʿtezile*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.

Şafak, Ali. "Kasıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-niḥal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kāsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *İnḳāẕü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-ḳader*. thk. Muhammed İmâre. *Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd* cilt: 1 içinde, 255-305. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971.

Taşçı, Özcan. *İlk Kelam Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhü'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Teftâzānî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. Şerhü'l-Makâsıd, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1998, V, 90.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Mevsûʿatü Keşşâfi ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* (*Sünen*). nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. basım, 1998.

Topaloğlu, Bekir – İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. "Nefis: İslâm Düşüncesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Van Ess, Josef. "Niçin Kelâm?". çev. Mehmet Bulgen. *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe-Kelam*. haz. Seyfi Kenan. 247-266. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Chracter of Muʿtazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early İslam*. London: Luzac and Company Ltd., 1948.

Watt, W. Montgomery. İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi, çev. Osman Demir, İstanbul: Ketebe, 2020.

Wensinck, A. J. *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîṯi'n-nebevî*. Leiden: Brill, 1946.

Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.

Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhîri'l-Ḳāmûs*. thk. İbrâhim Terzî. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.

DİZİN

A

Abbâsîler, 71
Abdülkâhir el-Bağdâdî, 89
Acı, ii, iv, x, 4-5, 12, 20-21, 24, 26-29, 32, 36-39, 41, 51, 54, 57, 60, 69, 74-75, 79-80, 82, 84-86, 88, 90-92, 97-98, 101, 103-104, 110, 115, 126, 128, 131-134, 138, 141, 145-146, 150, 152-153, 161-163, 165, 167-172, 175, 177-181, 186, 200, 202, 205-207, 210-214, 217, 219-220, 223-224
Açlık güdüsü, 11, 156
Âdet, bk. alışkanlık, 25, 68, 149-150, 218-219
Ahlâkî değer, -değer, xiii, 1-4, 6, 9-12, 14, 18, 20, 33-35, 37, 40, 45-46, 51-52, 54, 56-59, 65, 71, 73, 87, 97, 101, 106-107, 110, 119, 127, 130, 136-137, 143, 145-146, 155, 166, 183-184, 189, 195, 197, 215, 224, 227
Ahlâkî determinizm, bk. cebr, xiii, 2, 5-6, 8, 28, 44, 47-49, 52, 55-56, 59, 65-67, 98, 112, 123-124, 162, 168, 184, 236
Ahvâl, 67, 164
Akliyyât, 61, 109
Algı, 12-13, 39, 73, 76, 80, 83, 92, 99, 101, 104, 109, 127, 136, 224
Antropoloji, 58, 71, 231
Arabistan, 71
Araz, ix, 4, 11-12, 37, 74-76, 78-79, 81, 87-88, 96, 101-102, 114, 117-118, 146, 149, 157, 166, 175, 211, 214, 220
Aristo, 72, 76, 80, 85, 90-91, 133-134, 227, 235
Arzu, bk. şehvet, ix, 6, 11-12, 15, 31, 39-41, 59, 60, 63, 66, 77, 86, 88, 90-92, 126-128, 133, 136-137, 143, 156, 158-159, 166, 169, 174-175, 186, 188, 196, 202-203, 228
Arzulama, bk. iştihâ, 39-40, 59-60, 63, 86, 127, 128, 133, 158, 202-203
Ashâb-ı tenâsüh, 72
Aslah, 38, 52, 58, 134, 143, 196, 218
Atom, bk. cevher, 12, 15, 20, 72, 74, 76, 78-82, 84, 96, 228
Azaların fiilleri, 28, 32, 97, 121, 124, 161, 210

B

Basra ekolü, 5, 57, 100
Beslenme, 23, 224
Biyolojik ihtiyaç, 12, 40
Budizm, 71, 109

C

Câhız, 9, 85-87, 111, 124, 156, 200-203, 210-211, 228
Cebriye, 44, 49, 168
Cehm b. Safvân, 82
Cennet, 17, 31, 38, 54, 63, 78-80, 185, 192, 217
Cevâz, 86, 157
Cevr, bk. zulüm, 10, 69, 12
Cinsellik, 21-23, 78-79, 224
Cisim, 4, 11-12, 72-73, 75, 77-81, 103, 105, 146, 162, 178, 181, 199, 212-213

Cübbâîler, 32, 35-37, 81-82, 87, 105-106, 124, 140, 148, 233

Ç

Çatışma, 23, 122, 200, 204, 208, 235

D

Dâî-devaî, bk. güdü-güdüler, i, ii, iii, v, ix, x, xiii, xiv, 5-12, 15, 18-37, 39-43, 60, 62-63, 66-69, 82, 84-87, 89-93, 96, 114, 116, 119-120, 122, 127-132, 134-172, 175-181, 183, 185-214, 216-221, 223-225, 228, 235
Dehr, 15
Demokritos, 84
Deneysel psikoloji, 85
Denge, -homeostatis, 2, 18, 45, 52-53, 56, 59, 116, 166, 169
Determinizm, xiii, 5, 7, 65, 87, 101, 160, 229
Dış gözlem, 23, 130, 177
Dikkatsizlik-yanılma; bk. sehv, 6, 27, 82, 95, 105, 145-149, 166, 193, 216
Doğal eğilim, 98, 148, 161, 176-177
Dolaylı fiil, bk. mütevellid, v, x, xv, 97, 101, 115, 121, 163, 175, 176-178, 182-183
Duyulur âlem, 23, 27, 218
Dürtü, 18-19, 21-22, 24, 40, 89-90, 119, 132, 165, 169-170, 185, 223
Düşünme, bk. fikr, v, ix, xiii, xiv, 4, 5-6 13, 20, 30, 35, 43-44, 46-47, 49-50, 53-54, 62, 64-65, 70-72, 76, 78-80, 83-84, 86, 87, 89, 96, 100, 102, 104, 109, 119, 122, 124, 126, 133, 135, 145, 172, 184, 197-200, 207, 209, 213-214, 220, 227, 229-230, 235

E

Ebû Ali el-Cübbâî, 35, 49, 57, 72, 82, 105, 124-126, 202, 206
Ecel, iv, 32, 105
Ehl-i Sünnet, 50, 65-66, 100-101, 106, 112, 117, 201, 229, 231, 233, 237
el-İbâne, 51, 198, 229
el-menzile beyne'l-menzileteyn, 56
el-Muğnî, 11, 20, 24, 30-34, 36-41, 53, 57-58, 60-61, 71, 74, 77-83, 91, 95-99, 101-111, 113, 115-118, 120-142, 144-146, 150-156, 158-160, 162-164, 166-168, 170-172, 175, 177-210, 213-218
Engellenme, 23, 173, 185, 235
Epikür, 84
Epistemoloji, 14, 72, 105, 135, 224-225, 235
Esmâ-i hüsnâ, 43, 52
Eş'arî, 45, 47, 51, 74-75, 77, 233

F

Fahreddin er-Râzî, 7-9, 20, 73, 86, 109, 136-137, 142, 155, 168, 194, 198, 220-221, 225, 228
Fâil-i muhtâr, 214
Fârâbî, 91-93, 230
Fayda, bk.menfaat, 2, 3, 5-6, 10-11, 19-21, 27, 31, 34, 36, 38-41, 51-52, 56-58, 59-61, 66-67, 87, 91, 98, 110, 119, 127-139, 140-141, 143-145, 151-154, 156, 158-159, 169, 171, 173-175, 183, 185-186, 188, 190, 194, 196-197, 209, 214-215, 217-218, 220-221, 223-224
Fizyoloji, -fizyolojik ihtiyaç, 21-22, 26, 54, 60, 97, 132, 134, 154, 169, 185-186, 225

G

Galen, 76
Garaz, ix, 37, 166, 214, 220
Gayb âlemi, 27
Gazzâlî, 44, 50-52, 66, 72-73, 76, 89, 230, 233
Gereksinim, bk. ihtiyaç, v, xiv, 6, 10, 12, 19-24, 26-27, 29, 34, 36, 40-41, 54, 57, 62, 68, 72, 88-89, 97, 99, 103-104, 108, 119, 122, 126, 129-133, 141, 143, 150-151, 154, 157, 160, 168-174, 185, 206-207, 213, 217, 220, 223-224
Güzellik ve çirkinlik, bk. hüsün ve kubuh, 3, 10, 147

H

Haberi gizleme, bk. kitmân, 151
Haberî sıfat, bk. müteşâbihât, 54
Haber-i vâhid, 150
Hasen, hüsün ve kubuh, bk. iyi ve kötü, 3, 5-6, 10-11, 32-35, 39, 48, 53, 57, 68, 130, 186-187, 216, 227-230, 232-233
Hâtır, bk. havâtır, ix, 30-31, 34-37, 87-88, 130, 227, 229, 237
Heykel, bk. dış bünye, 70, 76, 84
Hilkat, bk. fıtrat, 1, 19, 48, 135, 186
Hint düşüncesi, 71
Hipokrat, 85
Hissiyyât, 110
Hudûs, 142, 146, 174
Hulûl, 77
Hüseyn es-Sâlihî, 81

I-İ

Iztırâr, 44, 64, 79, 90, 191, 201
İbn Hazm, 72, 76, 81, 231
İbn Rüşd, 76, 232
İbn Sina, 72, 235
İbnü'r-Râvendî, 88
İç gözlem, 67, 107, 126, 159
İçgüdü, 19, 22-23, 87, 139
İdrâk, 80, 109
İhtiyaçsızlık, 170-171
İhtiyâr, bk. özgür seçim, v, ix, xiv, 28, 33, 63-64, 66, 89-90, 97, 120-121, 124-127, 144, 147, 152-153, 155, 183-185, 187, 201-202, 208, 210, 216, 223
İlcâ, bk. zorlama, v, x, xv, 6, 31-32, 59, 61, 63, 119, 123, 125-127, 129, 131, 133, 138, 140, 144, 147, 153, 166-167, 173-174, 183-189, 191-198, 209, 217, 235
İllet, 8, 62, 102, 133, 159-160, 167, 173-174, 189, 191, 199, 213-217
İnanç, 1, 3, 10, 32-33, 58, 67, 89, 97, 106-108, 117, 124, 131, 136, 141, 144-145, 204, 228
İnançsızlık, bk. küfr, 10, 108
İnsan doğası, bk. tab', v, x, xv, 6, 9, 11, 55, 64, 88, 151, 175, 198
İrâde, bk. sıfat-ı muhassısa, 33, 120, 128, 210, 232, 237
İsteksizlik, bk. kerâhet, 6, 19, 26, 69, 96, 98, 120-122, 128, 143, 147, 152, 158, 161, 178, 184, 210, 220
İstitaat, 58, 86, 113
İtikad, bk. kanaat, 1, 5, 28, 34-35, 43-44, 47, 50, 52, 54, 73, 98, 105-109, 111, 123, 126, 131, 135-136, 138, 142-145, 148, 153, 158, 160-161, 167, 170, 172, 175-176, 194, 200, 202, 209, 211, 224, 230
İvaz, 38, 195, 228

K

Ka'bî, 105, 156
Kader, 1, 9, 46, 48-49, 65-67, 95, 112, 115, 143, 236

Kâdî Abdülcebbâr, i, ii, iii, v, x, xiii, xiv, xv, 3-6, 10-11, 14, 18-20, 23-43, 52-53, 57-63, 65-66, 68, 71, 74, 77-85, 87, 90-91, 93, 95-220, 225, 227-228, 232-234
Kalbin fiilleri, 32, 97-98, 121-122, 124, 137, 161, 176
Kalp, 36, 81-82, 89, 97, 102, 210
Kasd, ix, 6, 15, 19, 23-26, 33-34, 67-69, 75, 77, 89, 96, 106, 114, 121, 124, 126-127, 142, 147, 149, 152-153, 156, 159, 161-163, 176-179, 183, 192, 199, 212-213, 215, 218
Kelam, iv, v, ix, 35, 45, 47, 49, 51, 70, 85-86, 100, 109, 122, 201, 229, 233, 235-237
Kelam tarihi, 49
Kesb, 5, 49, 65, 89-90, 98, 112, 124, 184
Kitâbü'l-Hayevân, 85
Kozmoloji, 85
Kötülük, bk. kubh, 2, 3, 8-10, 17-18, 27, 32, 36, 41, 54, 60, 65, 68, 92, 98-99, 115, 130-131, 135-136, 146, 148, 152, 162, 170-171, 174, 186-187
Küllâbiyye, 117, 237

L

Leukippus, 84
Lezzet, 21, 41, 63, 91-92, 98, 129, 133, 161
Lütuf, 30-32, 36, 38, 45, 57-58, 131, 134, 197

M

Madelung, 7, 84, 86-87, 137, 148, 155, 232, 234
Mahallin tabiatı, 162-163, 199, 211-212
Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, 74
Makdûr, 114, 118, 120, 161, 165, 168, 207
Melek, 12-13, 16, 19, 35, 58, 88, 99, 174
Meşîet, 8
Motiv, -motivasyon, ii, vi, vii, 5, 13, 19-22, 86, 151, 169, 171, 180
Muammer b. Abbâd es-Sülemî, 80
Mu'tezile, v, 13, 40, 59, 71, 97, 101, 103, 105, 121, 124, 128, 144, 155, 201-203, 228-230, 235-236
Mübâşir fiil, 177-183
Mülce', 20

N

Nazzâm, 35, 72, 77-80, 101, 104
Nedensellik, 34, 44, 59, 117, 122, 135, 161, 177, 229
Nefret, -uzaklaşma, 20, 31-32 39-40, 50, 60, 63, 88, 128, 132, 137, 143, 158, 175, 191, 224
Nefs, 3, 12-13, 18, 23, 31, 39, 59, 63-64, 72-82, 84, 86, 88, 90, 103, 105-107, 109, 126, 128, 137, 141, 193, 217, 229-230, 232
Nefy ve isbât, 25, 164
Nikomakhos'a Etik, 90-91, 134, 227

O

Ontoloji, 2, 4, 45-46, 48
Otomatik tepki, 169

Ö

Önyargı, 86, 139
Övgü ve yergi, 81, 99, 187
Özellik, ix, xiii, 1, 3-5, 14-15, 17, 19, 22, 25, 27, 29, 43, 46-48, 50, 52, 55, 59, 64-65, 70-73, 75, 81, 90-91, 94, 98-100, 103-107, 112-114, 117, 119-120, 135-138, 140-141, 153-154, 156, 160-161, 164, 166, 170-171, 173, 175, 189, 198-199, 212-213, 219, 223, 225

Özgürlük, bk. tahliye, v, xiv, 5, 9, 14, 31, 45, 55, 65-67, 70, 96, 120, 131, 154-155, 177, 183, 186, 231

P

Peygamber, 3, 12, 15-17, 43, 52-53, 57, 66, 68, 133, 193, 197, 214
Platon, 76, 84, 235
Psikoloji, i, ii, iii, v, xiii, xiv, xv, 6-7, 13-14, 18-19, 21-23, 26-27, 39, 46, 54, 59-60, 64, 69, 74, 76, 85, 87, 89, 107, 129, 134, 136, 150-151, 154, 161, 169, 223-225, 231, 234-235

R

Rasyonel idrak, 13
Retorik, 91
Rızık, 32
Ruh, -ruh ve beden, v, xiv, 4, 21-23, 53-54, 72-84, 101-105, 107, 155, 225, 227-228, 231, 237

S

Sofistler, 109
Sorumluluk, bk. teklîf, v, ix, xiv, 1-2, 4-7, 9-11, 14, 18-19, 23-37, 41-42, 44-48, 54-68, 70-71, 73-74, 77, 82-84, 87, 89, 95, 97-100, 113-114, 117-118, 120, 123-125, 127, 130-132, 140, 147-151, 153, 157, 159-162, 165, 168, 170-171, 173-174, 176-177, 181, 183, 185-188, 194-196, 198, 201, 203, 210-212, 214, 217-220, 223-224, 227, 229, 233, 236
Stoacı, 80, 84
Susuzluk dürtüsü, 21
Sümeniyye, 109, 231

Ş

Şâhid, bk. dış dünya, 20, 34, 102, 110, 115, 127, 134, 136-137, 141, 172, 176, 195, 213, 217-218
Şehristânî, 35, 47, 77, 80, 100, 141, 149, 200-201, 215, 236
Şehvet güdüsü, 11
Şüphe, 4-5, 14, 28, 44, 47-50, 55-56, 73-74, 85-86, 105, 108, 112, 115, 140-141, 143, 155, 170, 176, 194, 196, 225

T

Taalluk, 106, 121, 155, 167, 185, 204, 212-213, 215
Tabiat, iv, 2, 9, 12-13, 18, 25, 39, 44, 55-56, 58-60, 76, 78-79, 86-89, 122, 128-129, 131, 135, 152, 158, 162-163, 198-213, 219, 229
Tabiatçılar, 201
Teklîf-i mâlâ yutâk, 10
Tekvîn, 44, 198
Te'lîf, bk. birleşme, 6, 11, 20, 24, 30-31, 33-34, 39, 58, 98, 106, 109, 138, 150, 161, 207, 227, 232-233
Tevellüd, 79, 201
Tövbe, 188-191

U-Ü

Usûl-i hamse, 5
Uyku, 6, 23, 75, 95, 145-149, 166, 194, 212
Üzüntü, 98

V

Vâcib, bk. zorunlu, zorunlu fiil, v, xv, 4, 7-9, 11-12, 20, 23-24, 26, 28-30, 36-41, 44, 50-52, 57-59, 61-65, 68, 71, 83, 86-87, 95-97, 102, 104, 109, 113-116, 119, 121-122, 125-

128, 134, 138-140, 142, 144-145, 148, 150-151, 153, 155, 157-160, 162-169, 173, 177, 179, 181, 183-194, 196, 199, 201-205, 207-217, 220, 223
Vâcibât, 190
Vahiy, 3, 46, 151
Vehim, 214, 216
Vücûb, bk. zorunluluk, 7-8, 11, 51-52, 58, 65, 125-127, 140, 144, 153, 155, 165, 185, 188, 192, 194, 201-202, 204-205, 207, 209, 212, 214, 217, 223
Vücûh, 10-11

Y

Yunan hekimleri, 76

Z

Zan, ii, xv, 1, 10, 17, 22, 28, 33-35, 38-39, 44-47, 49-51, 57-58, 60, 63, 66, 77, 92, 96, 98, 101, 104-105, 107-111, 124, 126, 131-132, 134-138, 140-145, 153, 158, 160, 170, 172, 176-177, 186, 195-196, 202, 216-218, 223-225, 233
Zarar - mazarrat, 3, 5-6, 10, 12, 19-20, 27, 31, 34-36, 39-40, 44, 48, 52, 58-61, 87, 89, 91, 98, 100, 119, 127, 129-146, 148, 152-154, 158, 166, 170-175, 184-186, 188, 190-191, 193-197, 217-218, 224
Zihinsel kesinlik, 106, 111